



الفصل الثاني في الغسل

قوله ومس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى ره الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايض لعموم الروايات وقد صرح به في المنتهى وغيره وفي حكم مس الميت عندهم مس قطعة فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي على ما سيجيء تفصيله والمراد مس الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فتشمل ما لو مس عظم المجرد اذا اوضح وظهر في حال حيوته ثم مات فان الظ عدم نجاسته لكونه مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما يجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر والعلامة في المنتهى وصاحب المدارك معللا بان ظ الروايات ان الغسل بالمس انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم اره في كلام غيره التصريح به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سيشير اليه

وكذا العظم المجرد على ما رجحه المصنف في الذكرى كما سيجيء م

في بيان حكم مس الميت الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي صلى الله عليه واله الا ان يحمل التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص عند موته قال كان رسول الله ص طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين ذلك وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل ايض وظاهرها وجوب غسل المس في المعصوم ايض والمسئلة قليلة الجدوى والله تعالى يعلم قوله ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لابد في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما اختاره المصنف ره على ما سيجيء واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا كفاقد الخليطين او احدهما فيكفي اتمام الاغسال به وهنا فافهم قوله كمن قدم ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ويعتبر في غسله موجب

قوله فقتل بالسبب

غسل الميت قال في الذكرى والظاهر ان كل من وجب عليه القتل بسبب لو قتل
في السبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب آخر فلا يكفي
غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط
حكم الاول ام لا كما صرح به المص في الذكرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله
بسبب شرعي آخر فالظاهر التجديد ايض وخرج ايض بقيد التجس مسه قبل
البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في الذكرى
مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى هذا فيكون خروجه بالميت ايض
وقيل بنجاسته قبل البرد ايض واختاره الشيخ مع عدم وجوب الغسل بمسه
ح وعلى هذا فلا يتقيد قيد التجس لاخراجه الا ان يحمل النجس على المشرف
على النجاسة او يق انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجئ حيث قطع
هناك بعدم الغسل قبل البرد مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه
القول بالنجاسة فقد برح قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة
هذا هو القول المقابل للاصح ذهب اليه العلامة في اكثر كتبه واعلم
ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي

رطوبة

برطوبة وهكذا او لا يتعدى الى ما يلاقيه بيبوسة كسائر النجاسات
العينية واما الملاقي لها بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايض
انه لا يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه بيبوسته واما اذا لاقى
في غيره برطوبة فهل نجاسته عينية يتعدى منه اليه او حكمية لا يتعدى
وجهان قال في المنتهى الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده لم يحكم
بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت من الانسان
فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه يحكم بنجاسته عينية
يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان
بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته
لا شك انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما
يلاقيه برطوبة وجهان اختار الش في شرح الارشاد الاول والعلامة
في المنتهى الثاني فانه قال الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت
الاصل الدال على الطهارة ولا يخفى ان عبارته ترجيحه لكونه حكمية

هنا اظهر منه في غير الانسان وحكايته لا وجه له وظاهر كلام ابن
ادريس ان ما يلاقي جسد الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما
يجب غسله تعبدا وهو متروك هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو
الملاقي واما النجاسة السارية في كل البدن باعتبار ملاقاة عضو منه
للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة
عينية فلو لاقى غير العضو اللامس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا ينجس
بذلك هكذا تحقيق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين و
الكفار ايضا اذا كانوا في يد المسلم على ما رآه قوله غير الشهيد واما
المعصوم فيجب غسله قوله كقطعها من مقطوعها قال في الذكرى
ولو قطع بعض الحشفة كفى الباقي الا ان يذهب المعظم فيجب بقدرها
قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه حمل قراءة العزائم
في المتن على قراءة كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحادها
في الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا وبعضا فلا حاجة
الى تتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان

وموجب للغسل

اولى

اولى وانفع قوله اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها
ولا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين
احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها قوله وهو كلماته وحروفه
آه فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القرآن ولذا لم يكتب في المصاحف
القديمة قوله بجزء من بدنه ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف
على ما احتمله في المذكرة لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم
به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بما تحله الحيوة فقد علله في
شرح الارشاد بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثمة يسقط بالموت
فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت به وان نجس
كما لا يجب به من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس بذلك
الجزء فالظاهر دخوله تحت التحريم وعدم حلول الحيوة فيه لا اثر له لان
الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص
بمجموعه ثم ترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله فبعد موته يسقط حكمه
ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس

على المس

عن قائمين ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا
الحكم فيما ذكره من المرغين الاخرين فتأمل قوله او اسم الله تعالى مطلقا
فان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين
وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى فاما سائر الاوصاف المشتركة
كالكريم والرحيم ونحوهما فالظاهر ان حكمها اسماء المعصومين من اعتبار
القصد فيها ايض والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلم قوله
في المشهور متعلق بما على التقديرين اشارة الى تردده فيه باعتبار اطلاق ما
ورد من نفي الباس عن الجنب والحائض بان يمسا الدراهم البيض مع
شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن
ابي عبد الله ع في الجنب يمس الدرهم وفيها اسم الله واسم رسوله قال لا باس
ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض
التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير
على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الاستاد ذكر
الرواية وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم المكتوب عليها ذلك

حكم

خاص

خاصة فلا يتعدى الى غيرها فجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع
الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة عليهم السلم مطلقا
لعدم ورود نص فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر
قال الشيخان ولا اعرف المستند ولعل الوجه رفع اسمائهم عليهم السلم عن
ملاقاة ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب
ويحتمل تعلقه باسم الله تعالى ايض اذ ليس مستندهم فيه ايض الا التعظيم
لشعائر الله تعالى وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس
الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل
من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتامل قوله فان اكل قبل
ذلك خيف عليه البرص لم اقف في الروايات على ما يدل عليه سوى رواية السكوني
عن ابي عبد الله ع وفيها ولا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه و
يتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية فكان عليه
اضافة الشرب ايض في الشرط لشموله قوله ع ولا يذوق للشرب ايض
الا ان يقال انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايض كان عليه

اضافه غسل اليدين في الغاية لذكره في الرواية وترك الاستنشاق
لعدمه الان يق ان ذكره تبعا للمشهور بناء على احتمال ان يكون المراد
بالمضمضة مع الاستنشاق كما هو الشايع بناء على انه كثيرا ما
يكتفى في ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بنفيه
الوضوء عنها فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى
مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع وفيها قلت ايأكل
الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل اذ
لو بقي الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه ع الاكتفاء به
مع الحكم بكونه افضل من غير تعليم ما يوجب دفع الخوف المذكور ايض
ويؤيده ما رواه في الفقيه ايض عن ابي جعفر عن ابيه عليهما السلم انه
قال اذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون
نظره الى ما ذكره في الفقيه ان الرجل اذا اراد ان يأكل او يشرب قبل
الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل
او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره ان مضمون

خبر وصل اليه لكن ح ايض يتوجه على كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث
ترك الاستنشاق لذكره في عبارة الفقيه ايض فتامل قوله وروى
انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في الفقيه روى ان الاكل على
الجنابة يورث الفقر وروى ايض في باب ذكر جمل من مناهي رسول الله
صلى الله عليه عن امير المومنين ع قال نهى رسول الله ص عن الاكل على الجنابة
وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبرين بيان ما يمنع
الايراث المذكور فكان في كلام الشارح ره بظاهره لا يخلو عن شيء
فافهم قوله ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ويحتمل الاكتفاء بالمرة
الواحدة مطلقا او اذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا وعدم
اتصالها ما لم يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء
الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول
اظهر وان كان ما ذكره الشارح احوط واحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث
ايض في الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك
عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل والشرب ومزيل الكراهة بحيث يبقى

بينهما ارتباط عادة لكان احوط فافهم قوله وغايته جهة ايقاع
النوم على الوجه الكامل كان مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية
من دون قصد غاية اخرى فمقصوده انه يتوضأ لايقاع النوم
على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا
فضله وكماله وفيه اشارة الى رد ما ذكره المصنف في الذكرى وهو
انه لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة الطهارة للنوم
اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة
من الطهارات الواقعة في الشرع ما علم كونها رافعة للحدث او
مبيحة لما هو مشروط برفعه فلينو رفع الحدث او استباحة مشروط
به لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية
مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم
عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في
المبسوط بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح الوضوء
عن بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها و

انما

انما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون
الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف
لا يحصل ولكن التحقيق بامرانه هي وجه الرد ان الظاهر من الروايات
الواردة في باب الوضوء للنوم مطلقا كقول الصادق عم من تطهر ثم اوى
الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله عم من توضأ ثم اوى الى فراشه
كمسجده على ما في ثواب الاعمال او في خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل
ابو عبد الله عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى
يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان
احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما
يقو بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة
بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم
اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ
الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة

وبات وفراشه مع

الا انه استباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون هذا المعنى مفهوما

من الاية والروايات يحتاج الى تحقيق ثم الا ان يكون الوضوء لاجل الصلوة

او لغيرها لا يستلزم ان يقصد في الوضوء انه لاجلها او لاجله كما يرى

انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ

الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه

جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية

اخرى كما في المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتامل قوله اما

لان غاية الحدث وفيه ان كون غاية الحدث لا يوجب ان لا يكون

مبيحا اذ ليس معنى كون غاية النوم ان غايته معنى يجامع النوم حتى يرد

انه ليس رفع الحدث بل شيء آخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه

كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي

وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا

لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن

لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف

عليه

عليه فضل النوم وكماله وتمامه فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفعه قيل

انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على الحدث ففيه ان هذا انما

يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور

فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة

للنوم فاذا توضا للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون

رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري

في الغايات الاخرى ايضا غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون

الغاية فيه ايضا معنى آخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد

مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها

رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف

صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل

ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا

يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغي

ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب فالظ

لكن لا دليل على ذلك الا دعوى بالقطع

على طريقتهم ان يقال انه لم يشترط قصد الاستباحة في النية فالوضوء
لجميع الغايات التي ذكرها وان صح سوى الجامع الحدث كوضوء الحائض
ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غاية الحدث كالوضوء للنوم في غير
الجنب ان اشترط الاستباحة فان اكتفى فيها بقصد ما يتوقف جوازه
او فضله على النية فالحكم ايضا كما في السابق وان اشترط قصد استباحة
ما يتوقف اباحته على الطهارة فمع الجنابة يحكم بعدم اباحة كل ما
لا يكون كذلك سواء كان غاية الحدث ام غيره فتامل قوله والخضاب الحنا
اه مستند الحكمين اخبار لا ينهض حجة الا على الكراهة لضعفها
مع معارضتها للاخبار الاخرى مع صحة بعضها وقد علل شيخنا المفيد ره
كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب
فلما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في
المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب
في محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها لكنها خفية لا تمنع الماء
منعا تاما فكرهت لذلك والحق ضعف التعليل بمثل هذا الوجه ولا

الشرعية الا ان يجعل ذلك سرا لعدم ورود الروايات لكن من الروايات
ما ظاهره منافيا في ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابراهيم ع
ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت
قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا
اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فحينئذ فجامع فانه لو كان الوجه ما
ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحنا ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد
حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب وما ذكره من الوجه جار
فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا في كل منهما ويمكن ان يوجه بانه بعد ما
اخذ الحنا ماخذه لعله يصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي
لا تزول بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم
عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ايصال
الماء الى البشرة والحنا بعد ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم
كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اي بعد ان يبلغ
الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه فتامل قوله في جميع اوقات جنابته

يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابة واحدة
وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكره الزايد
مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل ولورود اطلاق الاذن
في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بها كصحيحة الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال سالته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط
القرآن فقال يقرؤون ما شاؤوا وليس لنا بازائها الا موثقة سماعة قال
سالته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين سبع آيات وفي رواية
زرعة عن سماعة سبعين آية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم
بالكراهة فيما زاد مع ظهور تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم
فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها
بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم
القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد عن سبع او سبعين فالا
لعمل بما ذكرناه احوط فتامل قوله والجواز في المساجد اه هذا مما لم اقف
فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المصنف في المقدسة

علله

علله في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم به لا يخلو عن اشكال مع ورود
روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل
قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها
الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا
الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين
الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب ان يمشي في المساجد
كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ورواية حمران عن
ابي عبد الله ع قال سالته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد
الحرام ومسجد المدينة وقد وصف في المنتقى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل
فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن
بن ابي نجران عنه ولم يوثقه الجماعة ذكروا في مدحه الا ان له كتابا فغايته
ان يكون حسنة قوله وفي صحيحة الواحد من غير مكث وجه بعيد يحتمل دخوله
في الجواز فيحمل على الكراهة على ما ذكره ويحتمل ان يراد اختصاص الجواز بما لم يكن

لو ابان كما ذكره فيدخل في البيت ويجوز ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل
السابقة المجيزة للجنبان يمشي في المساجد كلها الظهور المشي في العبور وكذا ما اورد
من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة عبد الله بن سنان قال
سالت ابا عبد الله ع عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون
فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل الشرايع في
الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحائض والجنب
يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او
ياخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما
ياخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا
منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
ايضا مما يؤيد الوجه المذكور وقد تبين قوله ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد
والجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في بيان
كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى

منكبه

منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء اجزأه فان الصب على المنكب بعد الراس
ظاهر في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
وفيها ثم يصب على راسه ثلث مرات ملا كفيه ثم يضرب بكف من ماء
على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو
لم يكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين بحيث يغسل نصفها مع كل
جانب فلا ترتيب بين نصف اعضاء الغسل مع لا دلالة في الروايتين
على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصب
على المنكب وعلى الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله
لهذا ذكر والد المصنف في شرح التهذيب انا ما وجدنا في الروايات ما
يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى حسنة زرارة وموثقة سماعة
فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ان يغسل الراس تماما
اولا ويتبعه العنق تماما ثم يدخل نصفه في غسل الايامن ونصفه
الاخر في المياسر اتمم ولا يخفى انه لو غسل اولا الراس الا تمام الرقبة ثم
الجانبين بجعل غسل الرقبة معهما ايضا لكان الصحيح اذ غاية ما يستفاد

من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس [illegible] في الرواية الاولى
وكذا خبر زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل
راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب
بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل في كثير منها عدم وجوبه كما سنذكره
في وجوب الترتيب بينهما ليس من الاجماع او الشهرة وهل هذا الا الغسل على
ما وصفنا والاحتياط فيه من حيث الاخبار وهو ظاهر ولا من حيث الاجماع
او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة
او الاجماع في خلافه فتامل وقوله ان كان مراد الاول ان يقرا على صيغة
اسم الفاعل ليوافق ترتيبه قوله لا انهما في عضو واحد فقد عرفت
انه لا دليل عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت
في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما
يستفاد من الروايتين السابقتين اللتين يحتمل ان يكونا مستندهم
على ادخال الرقبة في الراس فالرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينها الا
يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم وقد بل بينهما

[illegible]

ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وفي
كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيحة احمد بن محمد قال سالت ابا الحسن عليه السلام
عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول
ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم
افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام قال سالته عن غسل الجنابة فقال تبدا بكفيك فتغسلهما ثم
تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين
فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل
يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء على راسك
ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة
سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما صحيحة زرارة المتقدمة
فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب
لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ

في الخلاف والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس
ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دالة على وجوب تقديم
الرأس على الجسد اما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك لكن فقهاءنا
اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في
صحة الغسل وقد افتى بذلك الثلاثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان
لم يصرحا بالترتيب بين الجسد ولا بنفيه لكن كان الظاهر انهما لا يوجبانه
ولا اشعار به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الرأس والجسد وظاهر
كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا عدم الترتيب فلا يبقى ظن بما
لاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين للاصل
واطلاق الآية وظاهر الروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب
قوله كما وضعناه اي من دون لزوم ترتيب في نفس الاعضاء
بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء قوله والعورة تابعة
للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر لاتصالها
بالجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها عليحدة وقال في الذكرى لا فصل
محسوس بين الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة لعدم المفصل المحسوس

ولو غسلها مع ايهما كان فالظ الاجزاء ايضا

المحسوس وامتناع ايجاب غسلهما مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الكتاب ايضا
على ما ذكر من الاحتمالين اي تابعة للجانبين فيغسل مع كل منهما او مع ايهما
شاء ثم لا يخفى ان كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك
معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بد من غسل الحد المشترك معهما
البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى
الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الآخر فيلزم غسل الحد المشترك
معهما وايضا العورة عضو محسوس فاي حكم باولوية غسلها معهما
وايضا ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم المفصل المحسوس
جزءا من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا
من امتناع ايجاب غسلهما مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما التزما
اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا يبعد لو من باب المقدمة الا ان
يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناء على القول بالجزء الذي لا
يتجزى بتفويض اجزاء عرض البدن فرادا ففيه ما فيه والظاهر ان مراده بالمفصل
المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض

ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض وجب غسل كل جانب اليه لا الى
غسل الحد المشترك واما هاهنا فلما لم يكن كذلك فلم يتعين غسله مع احد
الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين غسلها
مع احدهما وح ينبغي جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير و توجه عليه
ايضا في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتنصيف فالظ غسل كل
منها مع جانب نعم لا يبعد ان يقال غسل الجانبين على العرف فيه
توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل الكل
في احد الجانبين بان يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يعرف
عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة
في احد الجانبين فتامل قوله ويستحب الاستبراء فصرح كثير
من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب
اقوى واما التخصيص بالمنزل فلعدم سببه من غير المنزل كما ذكره
المص ره في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال ولو جوزه
امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط اما وجوب الغسل بالبلل

فلا لان اليقين لا يرفع بالشك اشعر فيه ربما قيل باطلاق الاستحباب
نظرا الى اطلاق الروايات ولاحتمال خروج المني من غير علم ولا باس
وانما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء
الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره و
الا فالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص
في الدروس والش ههنا فلا تعلق له بالغسل بل بما يتفرع عليه من
حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء
المستحب بعد البول فيتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد
البلل المشتبه بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء في كلام الش انشاء الله
تعالى قوله وفي استحبابه لها اي بالاجتهاد للمرأة قول لم
يستبعد الش عدم اختصاص استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه
ايضا بل القائل باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد
فيها لكن الش قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين
وان تغايرا لكن ربما اثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج

خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى وهذا كما انه بعد
دفع الغائط استبرئ البول ايضا وان المجنب في خفقه الحال الى البول
ايضا كما في المراة لان مخرج منيها غير مخرج بولها وان كانا فيه اشد
تقاربا من مخرجي المراة فتدبر قوله والمضمضة والاستنشاق
كما مر في الوضوء تفسيرها او نفيا كما صرح به المفيد في
المقنعة والمص في الذكرى وعلى هذا يمكن حمل نفيا في المتن قيدا
للجميع واستدل المص في الذكرى بصحيحة زرارة قال سألته
عليه السلم عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك
على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق
الى تمام الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة آنفا ولا يخفى انه
ليس في شيء منها حديث التثليث الا ان يقال التثليث معتبر
في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان اعتداهم
الافضل وان استحب مطلق الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي ورواية
حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات

المتقدمة

المتقدمة انفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما مؤدي السنة فقد
ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير
والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا انفا قوله في المشهور ظاهرا
وجه دون الوجوب او عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما
رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة
كظاهر الشيخ في التهذيب والعلامة في المنتهى والمص في الذكرى بل ادعى الاجماع
على ذلك فيهم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله
بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب
واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر الواردة بالغسل
وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقصة ام اسمعيل
وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله ع ان عليا ع لم ير باسا
ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلوة قوله
لانها مورد النص اتفق على نص في نقض المروة الصغاير بل ورد
النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع

قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا
عن رجل عن ابي عبد الله ع مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن علي
عن ابيه عن علي ع مثله فلعله اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص قال كان اشعار نساء
رسول الله ص قرون رؤسهن مقدم رؤسهن وكان يكفيهن من الماء
شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء ثم
حسنة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عما تصنع النساء في الشعر والقرون
فقال لم يكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال
يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل الرواية الاولى وهذا يعلم
استحباب نقض المرأة الضفائر وكذا في خبر جميل يبالغن في الغسل
وكان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء
الى البشرة التي تحاط بها الشعر او الى الشعر ايضا بناء على ايجاب
غسل الشعر فعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفائر فيستحب
نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيها فتامل قوله لانه لو

على

غسل البشرة الخ كانه دليل على اصل المسألة فابطل اولا توهم وجوبه
ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال وجه
كون الرجل كذا على الظهور لظهور ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار
في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظاهر عدم اختصاصه
بالمرأة وليس تخصيص الحكم بالمرأة في الخبرين بظاهر في اختصاصه
بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظاهر ان التخصيص بها باعتبار
كثرة الشعر وراسها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما
سال السائل عن النساء واجاب عليه السلم على وفق سؤاله فلا ظهور
له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسألة
وقوله والاولى الرجل كذلك جميعا اما اصل المسألة فعلى ما ذكرنا واما
مساواة الرجل للمرأة فلجريان ما ذكر في الوجه الاول في الرجل
ايضا فتامل واما ان الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور
بين الاصحاب بل الظاهر المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه
ايضا مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس والجسد والشعر

لا يبقى بأسا ولا حجة ويؤيده ايضا ما تقدم من الروايات في
عدم نقض المرأة شعرها ولما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي
عبد الله ع قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا
يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر
ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع
ذلك في المحاورات وحملة الذكرى على توقف التخليل على غسله
او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع اخر من الذكرى
الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لعلة لانه فحوى من ترك
شعرة من الجنابة عليه واعترض عليه والدي طاب ثراه بانها
لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا
يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه ره غافل عن المجاز الذي
نقلنا عن طاب ثراه بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان
مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب
واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض المندوبات

الاحوط لغرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب هيهنا ايضا
بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل في لف الذكرى جماعة من الاصحاب
لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا تثليث الاكف ولا ينافيه
ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى
ضعف الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل بالماء
في غسلة واحدة والمبالغة فيها ايضا للتحجيج البدن وتخليل الشعر
ونحوه فلا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظاهر واما الثالث
فهو اشارة الى ما ورد في مضمرة زرارة المتقدمة ثم صب على
راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايضا فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله
ثلث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في التكبيس واما البيان
عن هذا انما يجتمع مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايضا ولا دليل
الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت حالهما والحق ان
التمسك في الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا فالاولى حذف
لفظ الغير في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد استحبابه

فيما لجنابة والثالث لغاد لبلل تأكيد فيه هذه المرتبة فلا ينافي في الاستحباب
في الجملة واما جعل المرتبتين غير مؤكدة فلا وجه له ولعل ارادوا بالاستحباب المؤكد
ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتبتان ليس كل واحد من الثلاث افضل منهما
عندهم فتامل قوله لا انه يعني ليس المراد ان اقل مراتب حصول الاستحباب
هو الصاع فلا ينافي الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة
عليه اذ الظاهر من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها الشارح لكن صرح
جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع
فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه قال العلامة في المنتهى الغسل بصاع
فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع قال المص في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا
استحبابه بصاع فما زاد والظاهر انه مقيد بعدم ادائه الى السرف المنهي عنه
انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايضا محل كلام اذ لا دليل على استحباب
الزائد بل الظاهر من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه
سيما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في الذكرى
فانه في المبسوط والخلاف ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وقال في النهاية المستحب

ان يكون الغسل بتسعة ارطال فلم يتعرض لما زاد في شيء منها فظاهرها نفي
لما ذكره الشارح وتقتضيه ظاهر الاخبار فتامل قوله ولو وجد المجنب بالانزال
بعد ان المجنب بالانزال احترز به عن المجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل
بالبلل مطلقا وان جوز الانزال واحتمل حركة المني عن محله وخروجه الآن
لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقل عن الذكرى فيشكل اطلاق الروايات
في اعادة الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل فلا
يجوز بهذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف فهو ما كان مع الانزال
مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة
خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل قوله والصلوات السابقة
فنقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال
سألت ابا عبد الله ع عن رجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال
يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله
ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان البلل لكن
الاحتياط في الاعادة قوله وسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين

الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كالذي في المبسوط بصيغة
اللازم وفي المعتبر يترتب بصيغة المتعدي وحمله بعضهم على انه يعتقد
الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة
في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن يأتي بها وبما بعدها وعلى الوجهين لا
حجة له والظاهر ان هذا قسم آخر من الغسل ويسقط معه الترتيب رأسا
فتأمل او كذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اي
الكثيرين ومستند الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم
في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك فقال
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلك وفي رواية محمد بن ابي حمزة عن رجل
عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده
ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر الخبر الثاني كفاية السيلان من
جسده مطلقا سواء كان دفعة ام لا وسواء راعى الترتيب ولو بالقصد
ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا

ينافيه

ينافيه الروايات الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة القدرة
ولا الروايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر
ان لا يعتبر شيء منهما لكنها قاصرة من حيث السند واما الرواية
الاولى فان كان الضمير في يغسل ويغسله راجعا الى المطر كما قيل انه
الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي يتصور
من المطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا
الى الرجل فلا بد ان يحمل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله
بالمطر كاغتساله بالماء فح اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا
لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء الجميع دفعة
دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخلو
عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله با
لماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي
ثبت صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة
فاذا لم يكن في المطر شيء منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه

المساواة بلحقة

والقول بان المتبادر من المساواة في كل ما يمكن التساوى
فيه واغتساله بالماء شامل للترتيب والارتماس جميعا لعدم
المخصص والمساواة للارتماس لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن
دفعة عرفيه فيكفي خلاف نجيب عليه ان حمل المساواة على هذا
المعنى انما يتوجه اذا لم يكن في المساواة من جميع الوجوه اصلا
واما اذا امكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه
المساواة مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع
الوجوه اذا اغتسل في المطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك
مشكل جدا على ان في شمول هذه الاحكام للافراد النادرة
الغير المتعارفة تاملا فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه
آخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب
كابن ادريس والمصنف في الدروس صحته وتخصيصهم الحكم
بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق ايضا في المعتبر وان
العلامة في التذكرة طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه وكذا

اليه

الشيخ في الاقتصاد بل ظاهر المبسوط ايضا ذلك فانه وان ذكر الجري
والمطر كما ذكرناه لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فعله
المصنف في الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب الاناء الشامل
للبدن والظاهر دخوله ايضا وشبهه في كلام من ذكرناه والكل مشكل
لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله ان كان
يغسل اغتساله بالماء اجزاه وان المماثلة للاغتسال بالماء
في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وكل
ما يجري مجراه لكن للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على
المطر كما قاله والذي طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر
في اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة فيه اجماعي فان ثبت
والا فوجوب الاعادة في الجنابة فقط واما في غيرها فلا
خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه
خفاء ويحتمل ان يكفي اتمام في رفع حدث الجنابة وارتفاع
احكامها لكن يكون للحدث الاصغر باقيا الى ان ياتي بغسل آخر

لو عضو فافهم قوله وقيل لا تراه مطلقا بناء على هذا القول ايضا ما ورد
في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث
من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل او الوضوء ولا يخفى ان هذا
في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من
الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب الاعادة
في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه واما
الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة بالاخبار
فلا بد من اعادة الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري في
غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على
ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء فيها يكفي
لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايضا الى
الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى رضي الله عنه
فحكمها حكم غسل الجنابة فافهم وجه التخريج الذي نقله
بعضهم كالمصنف في البيان تخيل ان الرافع للحدث فيها هو

مجـ

مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة ناقصة في رفع الحدث
المتخلل ايضا لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض
الغسل لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه ما
فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما
اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه
بعضهم فتدبر وتفصيل القول في هذه المسألة بما لا مزيد
عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليه قوله اي الدم الذي

[illegible]

قوله اى الدم الذى تراه المراة

اى الدم المعهود المتعارف الذى تراه المرءة بين
السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه
بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله

ثلثة ايام ايضا من تتمة التعريف وح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم
الذى تراه المرءة بين السنين ولا يمكن رؤيته فى غيره فيخرج ما عدا النفاس
ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام وهى المتبر بالاسد واحتمل فى شرح
الارشاد والمدارك الاكتفا بالاجماع هنا لان لها مدخلا فى ذلك بسبب تقلب
الامزجة ومن ثم اعتبرت الحالات وبناهن فى المبتدأة كما سياتى قوله
والا فالاصل عدم كونها مترتبا على اغلبيته عندهم والظن تابع للاغلب
او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم
وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار العادة وكون الدم بصفات الحيض
وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن
الحاصل بالتبعية للاغلب فيكفى الخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط
العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البخترى ابراهيم بن هاشم عن الصادق
عليه السلم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع ضعفها باصالة
البراءة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة
ما لم يتيقن الياس وباصالة عدم حصول الياس كما رجح به المحقق الشيخ
على فيه القول بالستين فى النبطية ويمكن ان يقال ان استقرار العادة وكون الدم

من صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما يوجب الظن بكونه حيضا وكونها
هاشمية اذ قلنا مع ان اليأس لا يكون الدم بكذا وهو غير معلوم لعلوم
الا بعد اليأس ما تراه المرأة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا
بسبب يأسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم
وغيرها وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فاسل فيه بالعمومات
الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكليف فالحكم بالسقوط
فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال مع
عدم ظهور كثرتها في العموم كالحسنة المذكورة لان انا للاهمال ولذا جعلها
المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الخمسين
هذا واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكليف بالادلة العامة والحكم
باصالة عدم البينونة لا يخلو عن اشكال اذ لا يبعد ان يدعى ان المعتبر
من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن تنويعه بعينه واما
اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي ثبت عنده لا يخلو
من اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت بالطلاق
فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو آخر غير الوجه الذي كان زمن

الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا فرق له واصالة عدم حصول
اليأس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في
الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رأيناه وقتا ما فيه وكان الحكم باصالة
عدم اليأس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان
اصالة عدم وجوب العدة فقد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها
كاصالة براءة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يوجه ان اصالة
عدم سقوط العبادات معارضة باصالة عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك
بها ايضا الا ان يدعى ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم
بمرتبة ظهور العمومات الواردة في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب
عمومات العبادة هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخلو عن
ضعف فغايته العمل به مع العلم واما مع الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك
او دعى الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان يعتد المرأة ولم يرجع
الزوج فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتامل ثم
واعترض المص بعده وقوعه فيها على نقل اي نص وصل اليه متنا وسندا والا
فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية

فقد ذكر المفيد رواية ومن تبعه ولم نجد به خبرا وفي بعض النسخ بزيادة
مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسبه الى الرواية من غير تقوية فانه
قال في المقنعة في باب العدة وان كان قد استوفى خمسين سنة وارتفع عنها الحيض
وآيست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روى ان القرشية من النساء
والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين
قوله فالخمسون سنة مطلقا اي من اي طايفة كانت غير الطائفتين المذكورتين
ويحتمل ان يكون المراد التعميم بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله
في شرح الارشاد انه يوجد في بعض الفتاوى الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى
العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا وقال انه ليس بمرجح
لجواز الاعتماد عليه لانه فقيه يعول على مثله يستند اليه وانما المرجع الى نوع من
الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط في بعض
موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايضا ولو اكتفى بذكره في احدهما فكان الاول اولى بذكره كما لا يخفى ثم ان الفرق
بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستنده مرسلة
ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال اذا بلغت المرأة خمسين

سنة

سنة لم ترحمرة الا ان يكون امرأة من قريش وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير
مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور فانها لا تدل الا على ان القرشية
ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي تراها حيض وقد عرفت
انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض فلا يكون حيضا شرعا فلا ينافي
ما ورد من تحديد اليأس بالخمسين مطلقا وايضا ليس فيها تعيين الحد
للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول آخر فيها على تقدير الفرق بغير الستين
وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عم في زيادات نكاح
التهذيب التحديد بالستين مطلقا فيما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيهما ما
ذكرناه من قصور الدلالة او الا ايضا فانها هكذا قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض
الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
عبد الله عم قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية
ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم وحملها المفصلون على
غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق في طلاق الشرايع والشيخ في النهاية
وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مطلقا ولا يخلو عن قوة لكن القول

المشهور ايضا لا يخلو عن وجه واما القول بالستين مطلقا كما اختاره المحقق
في هذا البحث ومن الشرائع والعلامة في المنتهى على ما نقله الشارح في شرح الارشاد
فهو بحسب ظاهر النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان القائلين به اعتمدوا
على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص
بن البختري فحكموا بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض حيضا مطلقا
وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب
واما بعد الستين فلعلهم لا يجدون الدم بتلك الصفات كما قيل ولو فرض وجوده
فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخلو عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال
والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجدت الدم بصفات الحيض خصوصا
مع استقرارها العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة
والاتيان كل العبادة وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج وتعتد عدة الطلاق
وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه تعلم وتعقل فتامل
قوله واقله ثلثة ايام متوالية لاختلاف بينهم في ذلك والنصوص به
متظافرة وكانه لاخلاف بينهم ايضا على ما نقل في شرح الارشاد عن
المنتهى في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او

تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدا
الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم وليلته في الجملة
قال المحقق الشيخ علي ره في القواعد لا نعرف لان في كلام احد من المعتبرين
تعيينا لذلك وطلبا دراك الا فهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها
على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد في بعض
الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى
وقال في المدارك ظاهر الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم في كل يوم من الايام
الثلثة وقوفا مع اطلاق العموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة
ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء
كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض
الحواشي هو الذي جعله صاحب المدارك ظاهر الاكثر ولعل مراده بقوله عملا
بالعموم ان الروية ثلثة ايام التي تدل على اعتبارها النصوص الدالة
على ان اقل الحيض ثلثة تعم الروية في كل منها في الجملة ولا يظهر فيها وجوب
الروية فيها على الاتصال فيجب الحمل بالعموم وكان هذا اظهر لما ادعاه

المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء في
عادتهن فان كان المتعارف الرؤية في الثلثة على الاتصال او في اكثر اوقاتها
او فيها في الجملة فلا اشكال في اعتبارها اذا كانت كذلك او قريبة منه واما
اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او في اكثر الاوقات من دونها
لا على هذا الوجه بل في كل منها في الجملة وكان بصفة الحيض فيحمل الحكم بكونه
حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظايرها وان اشتراط الثلثة التي يستفاد
من الاخبار لا يدل الا على وجود وشيء فيها في الجملة ويحتمل الاقتصار في الحكم
بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التي كانت الرؤية
فيها على وجه المتعارف الاول رعاية للاحتياط والله تعالى يعلم [illegible] فلا يخفى
كونها في جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر
من قولهم عليهم السلام في الحيض واقله ثلثة انما هو التوالي وان التكاليف
اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالي
واعترض عليه بمنع تبادر التوالي اذ لا منع من نظر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالي
وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة
الحيض وفيه تامل لان عدم اعتبار التتالي في مثال النذر باعتبار ان المتبادر

كى

من الثلثة هو الثلثة مطلقا ولو في تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما
فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفي الثلثة مطلقا فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية
اذا لم يتعين بوجه آخر كيف يحمل اطلاق الثلاثة على الثلاثة في ضمن العشرة كما هو المذهب
الاخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان العمومات
السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول الشيخ في
النهاية انه يكفي تمام الثلثة في جملة العشرة فلو رات يوما او يومين ثم رات قبل
انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضي عشرة فليس بحيض واحتج
عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام
فاذا رات المرءة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة
ايام فهي حايض وان انقطع الدم بعد ما رات يوما او يومين اغتسلت وصلت و
انتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم
رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رات في اول الامر مع هذا
الذي راته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة
ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة
والحديث مع ضعفه وارساله لا يصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء

المتخلل بين ايام الحيض طهرا وحيضا حكم الش في شرح الارشاد بالاول فانه قال
وعلى هذا القول لو رات الاولى والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رات الدم
يوما وانقطع فان كان يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب
الغسل للحكم بانه ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة الغامس منها
يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رات مرة
ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا راته ثالثة في العشرة ثبت ان الاولين حيض و
تبين بطلان ما فعلته بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب نصا على الغسل
فلا يجزي هذا الوضوء لو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكل
صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المص
في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر
كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقا حيضا والحكم في المسئلتين واحد
يمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام
حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب لعله يأتي في قول الشيخ ايضا
كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك فلم يجوز ايضا
لهم في الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الش بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما

ذكر

ذكره والرواية المنقولة ايضا كذلك فان حكمه بان الذي تراه في اقل الايام مع هذا الذي
تراه بعد ذلك في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض ما هو ذلك وايام النقا
ليس بحيض بل يمكن ان يكون قوله هو من الحيض زيادة من ربما يكون مشعرا
بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقا ايضا منه وعلى هذا فيحمل ما نقل من
الاجماع على خلاف ظاهره وكذا التخصيص للاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة
ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لا يكون القرء
في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم
بما ذكر من الطهر بين الحيضين المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه لا وجه له
ثم ان ظاهر الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل الغمس
وغيره على ما ذكره الش ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى يعلم قوله وهو اسود
واحمر يدل على الاول اما في حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطري وعلى الثاني بما في رواية يونس
عن غير واحد عن ابي عبد الله ع اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فان
البحراني على ما في الصحاح والقاموس هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة

وفي المعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي قوله
قيد بالغالب ليندرج فيه ما الاظهر انه يريد التقييد بالغالب لانه قد يحكم
بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد في ايام العادة فانه حيض و
ان كان اصفر او اكدر باردا لغير دفع واما انه لاندراج ما امكن كونه حيضا
وتشبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف يعلم امكانه بدونها
لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما في الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر الا ان يقال
انه يعلم الامكان من التقييد بالغالب اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون
الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ حقيقة مفهوم الغالب
الكلام في فائدة التقييد به وظاهر ان ما ذكره المص لا يصلح تنبيها على فائدة
فكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه في الواقع ان عرف الحكم من خارج لا ان
مجرد كلامه تنبيه عليه فتامل قوله ومتى امكن كونه اي الدم حيضا قال في شرح
القواعد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما
اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته في
الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد بينا انه لم يظهر من الاخبار الدالة على
تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومع اعتبار

التمييز

التمييز قوله ومحله كالجانب اه اعتباره اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد
انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن ويحس
المرأة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر و
الصدوق ره في الفقيه والشيخ في المبسوط والنهاية ومن تبعه فقد افتوا في الجانب
بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت
لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري
من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع
رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو
من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا في الكافي و
في التهذيب على عكس ذلك وذكر في الذكرى ان كثيرا من نسخ التهذيب ايضا
موافق للكافي ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس في بعض النسخ الجديدة
وانه قطع بالتدليس واستخير بانه فتوى الصدوق والشيخ على العكس فيتعين
كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ التهذيب الآن متفقة على العكس و
العجب منه ره مع ما نقلنا عنه في الذكرى انه في البيان افتى على وفق الصدوق
والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض

بالفرجة وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ في ضوء كذلك لكن جمع اخر اعتبروه
مطلقا وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض
وجب اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مطلقا كما فعله المحقق في
المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار كما قال الفرجة
يحتمل كونها في كل من الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض
يقذفه الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة
الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون الفرجة في جوف الرحم وح فيجب انه لا يتميز من
الحيض وقول الش ره ان اعتبر ايه كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين
الجانب المعتبر ليتم على القولين قوله ونحو ذلك المعنى اقل الطهر من الحيض
السابق وكونها حايلا على راي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة
مع تجاوز العشرة قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف
الحكم على الاستقرار وحمل الامكان على الاحتمال وان لم يتفق في الامر فتقييده بما
ذكره ولو حمل على الامكان في نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة
اليه اذ كرنا ذا الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم بمجرد احتمال
قبل التجاوز عن العشرة او انقطاعه قبل الثلث تستظهر اذ لم يكن امكانها

نفس

نفس امري فيمكن ان يقال انه ليس غرض الش ان كلام المص يحتاج الى تقييد بل
ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد
استقراره الذي مآله الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه فافهم
قوله كما في ايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او هما
اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بيومين او يوما واحدا
او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي
تترك العبادة لطلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع
على العشرة يظهر الاول وان تجاوزها يظهر الثاني فتقضي الصوم على
التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم من
حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم
حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار
هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا اخذ شئ في التمثيل اصلا وعلى
الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك
مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظ ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض من
التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها الحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس

كلك بل انا الحكم على مجرد الاحتمال انما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة
فتامل قوله مع انقطاع قبل الثلاثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا
مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم الانقطاع
قبل الثلاثة نظير المثال الاول اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه
حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة
مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو
حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم قوله ولو تجاوز
العشرة لما ذكرنا ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض
فعلم منه حالها لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها
فبيّنه قوله مرتين اخذا وانقطاعا ذكرها هو من الاصحاب لان العادة كما
تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو مر بها شهران مع التميز
سواء اتفق الدم في باقي الاشهر يجعل عادتها في الشهرين وقال
في الذكرى لو اتفقت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة
للحكم بانها اقرا ولو اختلف الصفوا امكن ذلك لانا علمنا بكونه حيضا كالاولى
والاخرى يكن عدم العادة هنا انتهى والظاهر اعتبار الاتفاق في العدد

قال

مالوقت انما هو في جعل عادتها عادة وقتية وعددية والا فبالاتفاق في
العدد فقط يصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية فافهم قوله سواء
كان في وقت واحد الظاهر التساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب
هو ان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه وهذا ليس حاصلا
في كل شهر هلالي بحصل مرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين كان رأت
في اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بها
المرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضها الثاني بعد
عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث
بالنسبة الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية و
العددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشهيد فقد جعل مثالا للعادة
العددية ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثاني
من اوله الى آخره مساويا للاول الى على اتفاقهما في العدد والخفي ما فيه من التكلف
فتامل قوله فان تجاوز عشرة تحته ا تكرار لقوله ولو تجاوز وانما اعاده لطول الفصل
بين اجزاء المتن وليربط كلامه بالمتن قوله الاتفاق على الحيض الاول وزمنه
الذي سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الفرق انما هو في ابتداء

رؤية الدم وبينهما فرق آخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تحيض وقتها
والثانية تحيض في وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه المصنف
قوله فمثل انها في كالمضطربة اي الناسية الوقت والعدد جميعا او للوقت
فقط فاما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تحيض برؤية الدم وهو ظ
قوله والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم تعمل
بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له
في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم اسكن القول به في الجميع كما ذهب اليه الشيخ
للعمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة
الحيض ولعل مراد المص ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجيء قوله
قوله لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة
على شيء منهما لعدم عوده وفي مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة
ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر ع وقد سئل عن المستحاضة كيف
يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي تحيض فيها وحيضتها مستقيمة
فلا يقربها في عدة تلك الايام وفي الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد
عن ابي عبد الله ع فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه

حيضان

حيضان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا فلا خفا
ان مع الاختلاف لا استواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر
الاول واحتمل في الذكرى بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم
خبر الاقراء اي ما روي عن النبي ص تدع الصلوة ايام اقرائك ومثله
رواية زرارة عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها
وكذا ما في صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا ع تنتظر عدة ما
كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع تنتظر عدتها
التي كانت تجلس وما في حسنة محمد بن مسلم او صحيحته لا تصلي حتى تنقضي
ايامها وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنظر ايامها
وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي
ايامها والله تعالى يعلم قوله ان لم يجز ذلك اي التحيض برؤية الدم
للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتدأة التعبد ثلثة ايام ليتيقن كونه
حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق في المعتبر واما
اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتدأة ايضا كما ذهب اليه الشيخ فليس ذلك
امرا لا هادي لها ضبط الوقت اذ مطلق المضطربة وكذا المبتدأة على هذه

ليتيقن به

العوارك الاقدام قوله نوعين او انواعا كان بعض النوعين او الانواع اقوى
من بعض كما قيده به في شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعي مع التساوي
بين النوعين في القوة والضعف فلا تميز معه وايضا يجوز ان يكون احد
النوعين اقوى من جهة والاخر من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين
ولا تميز ح ايضا كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك هنا اتكالا على انه
يستفاد من بابه كلما مر في تفصيل الحكم ادارة بالنوعين باعتبار القوة و
الضعف لا مطلقا لكن هذا لا يدفع المناقشة عن المعرف اذ التقييد
فيه مع اطلاق اللفظ بمجرد اشعار اليه لا يخرجه عن القصور فتدبر
قوله بان يجعل القوي حيضا اي القوي بالنسبة الى تمام مدارات النوعين
او الانواع في الانواع اذا وجد القوي فالاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما في
المعتبر والذكرى قوله بشرط عدم تجاوز تحديد احدى الحيض قلة وكثرة
فلا يقصر عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف
في تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفي وجود القوي في
كل من الثلثة ولو لحظة يحتمل ان سلف من تفسير التوالي كما صرح به في شرح
الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز الحد يسقط التمييز راسا الحكم

وكون

كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان يجعل حيضا
ويضم اليه متقدما او متاخرا بحمله على احدى الروايات على تقدير الرجوع
اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكننا ان يجعل الحيض عدد احدى الروايات
من جملة القوي ولعله لو روعي ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع والاعتبار
بالاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على
ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل
بينهما الضعيف في اقل الحيض اذا لم يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز
ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تمييز فان كان الوسط بقدر اقل
الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض ح هو الوسط لوجود شرائط التمييز في الجملة
وان يسقط اعتبار التمييز لان ما هو اقوى اقل من الحيض مما كان بقدره
ليس بشرط التمييز لان المعتبر فيه في الانواع كونه اقوى وقد تجاوز الاقوى عن
اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التمييز مطلقا لكن ح لو جعل
الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا ولو كان الاقوى
ح مما لم يتجاوز تحديدا احتمل اعتباره كما في الثاني ولم اقف في كلامهم على
التعرض لهذه الفروع فتامل قوله وعدم قصور الضعيف اي ويجزم بهذا

الاشتراط العلامة له في النهاية وهو قوي المعتبر واحتج المصنف في الذكرى بعدم

اشتراطها لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم خمسة

اصفر ثم عاد الاسود لم تر نصا عند الفاضل لاشتراطه لا تميز وعلى الاحتمال

حيضها خمسة وظاهر المبسوط ان الحيض العاشر لان الصفرة لما خرجت عن

الحيض خرج ما قبلها وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم في

امراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر كذا او دفعة ثم الدم كذا ثم

الطهر كذا ثم الدم كذا انها اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر

ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله

رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابي بصير عنه عليه السلم وحملها الشيخ في الاستبصار

على من اختلطت عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض

عن غيره ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر

ان تصلي الى ان يستقر على عادة او يمضي شهر او على مستحاضة استمر بها

واشتبهت عادتها ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض

وتصلي كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله

المستحاضة ويكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة

بحكم الطهر وهذا صريح في عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر في هذا

الشهر وكذا الشقا على الاحتمال الاول وفي المبسوط افتى بمضمون الخبرين في

المبتداة التي لا تميز لها ولكن لا يقيد بالشهر فحكم بانها تترك الصوم

والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلي اذا رات الطهر الى ان تستقر لها

عادة قال وانما قلنا ذلك لما روي عنهم عليهم السلم من قولهم كلما رات الطهر

صلت وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان يستقر لها عادة فان كان

لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سوا رات دما اسود او احمر او

وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة

كلما رات الدم الحيض واغتسلت كلما رات الطهر وتراعي بين الحيضتين

للطهر عشرة ايام ووجهه المحقق في المعتبر بانه لحصول الاشتباه

وعدم تيقن الحيض او الطهر فتعمل فيه بالاحتياط ولا يكون هنا حيض

بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمله في المختلف كلام الشيخ على من رات

اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقيا وبقية الشهر او تمام العشر بصفة دم

الاستحاضة فانها تتحيض بما هو بصفة دم الحيض لانه لا يحمل ذلك على ظاهره

ولا يخفى ما فيه من البعد فالاظهر تنزيلها على ما ذكره المحقق قال

وتعتبر القوة بثلثة ظاهر حصرها في القوة في الثلثة ولا وجه له فان
من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المصنف وغيره ووردت به الاخبار الكثيرة
فلم لا يعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق في المتن وورد في رواية حفص
بن البختري بل هو اقوى من الرائحة اذا لم نعد الرائحة الكريهة من علامات
الحيض ايضا وقد خلت عن اخبارنا وان شهد به الاعتبار وورد في بعض
الاخبار العامة فتامل قوله والتصفر آه كان بناؤه على الاعتبار وتؤيده ايضا
اخبار منها صحيح علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع في النفساء تدع الصلوة
ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت وصلت وفي المعتبر وقد روي عن ابي عبد الله ع انه قال دم
الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها في كتب الاخبار وقد سبق
حفص بن البختري بعنوان الحرارة بدون لفظ الغليظ قوله و
ذوا الثلثة على ذي الاثنين هذا اذا كان الاثنان المرجحان فيهما في
مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان
في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالثة الاخرى بل على الترجيح
لهما على الثلثة وكذا الترجيح في ذي الاثنين و ذي الواحد مع اشتراك الا

والقوام خ

نعم

بعينه فيهما واما بدونه ففيه كلام آخر ايضا سنشير اليه قوله ولو استوي
العددان وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان في
كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا وما يكون في كل
منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما
يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في مرتبة واحدة واما اذا كان
بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض والتصريح
باعتبار التمييز به في رواية السنن التي وردت في باب التمييز دون الاخرين
فيمكن الحكم بالتمييز والحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما
ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الآخر في
ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد مطلقا وهو ان ترجيح ذي الاثنين
الذي يكون اضعف دلالة كغير السواد على ذي الواحد الذي هو اقوى
دلالة كالسواد غير ظاهر فتامل قوله ثابت في المبتداة واما المعتادة فالمشهور
ان العادة اقوى ولا اعتبار للتمييز مع معارضة العادة كان ترى في ايام العادة
الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشرة ما اسود ولم يتجاوز
المجموع عن العشرة فانما نعتبر بالعادة دون التمييز للاخبار الكثيرة

الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير تقييد بانتفاء التميز بالخصوص
رواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحته قال سألت ابا عبد الله عن المرأة
ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت
الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ في النهاية الى تقديم التميز
والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال في الخلاف والمبسوط ايضا
ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فان كان
المقدرة صحيحة بحسب اكثر النقل ايضا ولعله يمكن ان يستدل بها الشيخ
على ... كما سنشير اليه ... حار وشديد ويسود المتبع الصلوة وغير
ذلك من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى هو المشهور و
العجب انه احتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال مع ذلك فيه
وفي المبسوط ايضا انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن
بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثالين اذا لم يتجاوز
المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكروه في المعتبر وغيره لكن الظاهر انه
لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما بعد
العادة او ما قبلها بصفة الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما ظهر مما

ذكروه

ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به وهذا كله في العادة المستفادة
من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقديم التميز
عليه لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه فهذه
تقديم العادة مطلقا فتامل قوله بكسر الدال على انه اسم فاعل اي التي ابتدأت
الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اي التي ابتدأ بها الحيض قوله اما لابتدائه
وذلك في المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء مع اختلاف الدم في المرتين او
المرات السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف
عددا فقط او وقتا فقط الا رجوع الى التميز لاستقرار العادة في الجملة
حكم في المضطربة اي الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر وجه
فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما يرجع الى التميز في الطرف الاخر فيما ذكره
ايضا وهذا يجري مع استقرار احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة
النسيان لكن رجوع كل منهما في الطرف الاخر الى التميز لا يصح على اطلاقه بناء
على ما هو المشهور من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما
يرجع في الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم
موافقتهما كان يكون الحيض للذاكرة لسبعة مثلا وما استفيد من التميز

لمته مثلا فلا وكذا لو ذكرت الوقت الناسية للعدد لما ترجع في العدد الى التمييز
لو وافق تمييزها ما ذكرته من الوقت وامامع اختلافهما كان اتفق تمييزها
في وقت اخر فلا ومثلا لقول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بلا تمييز
الحكم بالرجوع الى التمييز على الاطلاق في الناسية لهما ايضا فانها لا تثبت
كلا منهما لكن علمت ان عددها كانت ازيد مما رات من الدم القوي فلا يصح
رجوعها الى التمييز وهل يجري مثل هذا فيمن لم يستقر لها شيء من الوقت
والعدد بان تكرر لها مع عدم استقرار العدد في كل مرة مما زاد على ما تراه من
الدم القوي يحتمل بناء على استقرارها زائدا وان لم يتعين قدره فلا يحكم تحيضها
على ما تراه من الدم القوي ويحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة
وهو اظهر فتدبر قوله وربما اطلقت على ذلك قد عرف المحقق في الشرح
المبتداة بانها التي رات الدم اول مرة والمضطربة بانها التي لم يستقر لها
عادة وزاد في موضع آخر عددا ولا وقتا وحكم في كل منهما بالرجوع الى التمييز
فلا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتداة على تفسير الشارح مضطربة
واما انه هل خص المضطربة وجعل المضطربة بتفسير الشارح فيما المبتداة
والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمهما حكمهما في الرجوع الى التمييز

اوانه

او انه جعل المضطربة شاملا لهما بناء على انه اراد بعدم استقرارها عادة عدمها
سواء لم يستقر في الواقع ايضا او استقر في الواقع لكن لم يكن ذاكرة لها فلم
من كلامه وعلى التقديرين لما كان حكم الناسية باقسامها مما ادخلها في
تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتداة وانه ادخل في هذا
التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفايدة فلهذا قال الشارح وربما
اطلقت ايضا قديما ومن دون ذكر فاعله اي المضطربة اي ربما اطلقت المضطربة
على ذلك اي على ما ذكرنا وعلى من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة
على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثاني من المبتداة ويمكن حمل
الكلام على انه ربما اطلقت على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى آخر غيره وهو من
تكرر لها الدم اه وح ينطبق المعنى الاخر على ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى
ما فيه من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس في
كلام المحقق وكانه انما اراد صدق تعريف المضطربة على ما ذكر على المبتداة
ايضا فاضاف اعتبار التكرار اما استنباطا من تعريفها او من قبل نفسه لتصحيح التعريف
ويسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما ارتكبنا ما ارتكبنا مع احتمال ان يكون
هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما نقله اذ لم نقف على اطلاق آخر في

كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن وافقه وايضا كلام ره في شرح الارشاد
يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع تعجبه عدم تعرضه لما ذكر المحقق واشتغا
له بما ذكره بعض من غير المعروفين فتامل قوله ويظهر فايدة الاختلاف
آه لما كان هذا الاختلاف بحسب اللفظ مما لا طايل تحته اذ الرجوع الى التميز ثابت
في كل من المبتداة والمضطربة فادخال هذا القسم في المبتداة او المضطربة
لا يفاوت الحكم ذكر ان فايدة الاختلاف يظهر في حكم آخر وهو انهم حكموا برجوع
المبتداة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سياتي ثم بعد ذلك الى الروايات
وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع
الى الاهل وعلى هذا فيظهر فايدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتداة بما
يشمل القسم الثاني علم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها
على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم
الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف
في ذلك لفظي وما قيل في فايدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم في النصوص
الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتداة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه
وذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتداة الى الاهل

حتى

حتى يرد عليه ما ذكره من عدم وروده النص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف
التفسير يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني
الى عادة اهلها وعدم رجوعه واما مستند كل فريق والباعث له على الحكم
بالرجوع او عدمه فسيظهر ان شاء الله تعالى فانتظر قوله تاخذ المبتداة
عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب فمستندهم مقطوعة سماعة
قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف
ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر
جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيين
فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة
زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض
نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره
في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى لا
الاقتراح في الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات
معارض للرواية الاولى وقال المص في الذكرى انه يمكن حملها على انها تنظر
بعض نسائها اي يتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها يجب السن

عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة
هنا لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من الذكرى
ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير فلا تغفل وذكر ايضا في شرح الارشاد
انه لا فرق بين الحية من الاهل والميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية
في السن للمبتداة والمخالفة ويدل ايضا انه تتحيض في وضع الايام حيث شاءت
من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على
انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت فالا
الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعده كذلك في العدد ايضا مع
كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن آخر الرواية
الاولى بما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل
في الوقت ايضا مع الاتفاق ووحدة لا ريب انه احوط فتامل قوله فان فقدن
قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره
ذكر ذلك في الجمل والمبسوط ونحن نطالبه بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا
يغلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك لان
ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فتقوى

الظن

الظن مع اتفاقهن بمساواتها لهن ولا كذا الاقران فلا مناسبة تقتضيه
لا نا لا نرى الاشتراك في الشبه ولا نرى للمقارنة لها اثرا فيه انتهى ولا يخفى
ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما
هو مع كثرتهن ولا اتفاق مع كثرتهن مما يند وقوعه وايضا بناء الحكم على مجرد
هذا الظن بدون نص لا يخلو عن اشكال وذكر المص في الذكرى ان لفظ
نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابسها في السن
والبلد صدق عليهن انهن نساؤها وفيه مع بعده انه يلزم ان لا يعتبر
الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعهما عند وجودهما
على مقتضى الرواية الاولى او الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية
الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادنى
الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما
بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر انه يخرج ما ثبت الاجماع على عدم
الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد الا ان لم يعتبر وقع
انه لا يعتبر وتخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا
في تخالف الامزجة لا يخلو عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على

والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرانها ويمكن ايضا ان تقرا اقرانها بالنون
لا بالهمز كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى
تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن
الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي
اقرب اليها على الاول او لم يكن بينها الاقران او لتخلف الاقران ايضا على الثاني
لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى البعض نسائها مطلقا رواية ابي بصير
عن ابي عبد الله ع في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى
ويحتمل القول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الاخر
واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن
بها الجمع بين الروايتين فلا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها
هذا واعتمد المحقق ره في الاستدلال على ان الحيض يحصل فيه بالعادة وبا
لامارة كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من
النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعيان من فضلائنا
على الفتوى به لكن جعل الروايتين مؤيدة ومع ذلك اظهر ترددا فيه

ثم

ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتداة على الاصطلاح الثاني والرواية
الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتداة اصلا وهو ايضا
الفتوى لكن لا امر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر
ايضا الظاهر جريه في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير
المستقر منه اذ الظن في الناسية ايضا ان يكون عادتها النسبية موافقة لعادة اهلها
لندور ان تشذ واحدة منهن وعلى هذا فمن حكم بذلك في المبتداة بالمعنى
الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح
فيه جريانها في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج غيرها عن الاجماع وقد لم يظهر
لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية ومنه يظهر ان الامر النقض على من
خص الحكم بالمبتداة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذا الوجهين اشكل ولا يقدح
فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة ايضا في نسائها
مقدما على التمييز لندوره وكونه معلوم النسب فلا ينافي ظهور الاجماع عندهم
على خلافه هنا وفي شرح الارشاد يحتمل المبتداة ان يكون المبتداة بالمعنى الاول لان الحكم في رجوع
الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة دون المضطربة الناسية وهي
ان الاولى لم تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها

الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة التي ماذكره وكان ذلك اعتبر ذلك وحمل النص
عليه فتامل ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارب في السن وغيره
بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط
كون الاهل ايضا من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران
لو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكن الحكم بالظن
بلحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما ترى من مخالفة اقرانها من اهلها
لهن كما ترى وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنين من
اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقران الاهل وهو ظاهر
على هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بلحوقها
كالمعتدة بالاقران وذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا في ذلك
فلا بعد في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقارب سنها وسنهن
لكن يتوجه ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان
بناؤه على الاعتبار لا يخلو عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع
الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مطلقا ولا ينظر معه الى الاعتبار
فاعتبر قوله وهن من قاربها في السن الظاهر ان المراد الرجوع الى من

الرجوع الى من قاربها في السن وقت الرجوع

اخبر ان عادتها كذا حين كونها في زمن المبتداة المفروضة وان كانت
في ذلك الوقت على سنا بكثير على قياس الاختلاف العادات باختلاف الازمنة
وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا مع وجودهن ومع
عدم اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مطلقا او من غير الاهل
على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله واعتبر المص في كتبه الثلاثة
اتحاد البلد ومن هنا فقد التمييز جعلت عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها
من بلدها حيضا وان فقدت رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا
يخفى ان ظاهر هذه العبارة تقييد الاعتبار بالبلد في الاقران كما فعله الشيخ في المبسوط ثم
كلامه في الذكرى صريح في ان الظاهر اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل المص جعل ما في
الذكرى قرينة على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد
في الاقران دون الاهل على ما في المبسوط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيده
بمن في البلد فلا يخفى توهين ذلك في كثير من البلاد ايضا وايضا اذا تيسر استعلام حال
بنت من اهل البلد ما لم يحضر وهما في البلد فيحتمل عدم اعتبار وفاقها وخلافها
ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملة لكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد
وكيف ما كان فلو جيز الاقتداء باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من الاقران

بالكلفة لا يمكن ان يكون لحكمهم اثر ولا فائدة ثمرة لغالبا فتدبر قوله
لا اختلاف ولا مرجحة باختلاف قال في شرح الارشاد وفي معارضة لعموم النص
نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل
في الحكم على النص والاعتبار جميعا قوله وهو اجود هذا لو كان التعويل
في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال
بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقارب سن او مزاج ونحوه ولما
من اعتمد في الحكم الاول على النص اذ الثاني ايض على ما نقلنا عن الذكرى
فلا جودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية خطابها
مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له
الا ان يقال كما ذكر في شرح الارشاد ان الرواية الثانية حجة في الاغلب و
خروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص فيكون حجة في الباقي لكن يشكل
الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيما بالاول
لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله بمن نسيت وعدم العلم وظن الخ
باعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فتامل
قوله وهي لحذ عشرة ايام الرواية التي استدل بها على ذلك هو ما تقدم
من

من مقطوعة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عم قال
المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة
ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير
بهذا المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلم ولا يخفى ان مقطوعة
سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التمييز من الثلثة الى
العشرة في كل شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظ الصدوق واما روايتا
ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور
كما نقله في المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة والثلثة
في كل شهرين وايضا الروايتان مختصتان بالمبتدأة فالحكم في المضطربة
ايض على ما ذكروه لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل في ذلك لكن
الشيخ في الخلاف ذكر هذا الطريق في المبتدأة مع رواية الستة والسبعة وايد
بها بين الروايتين وفي المضطربة اقتصر على التحيض بالسبعة فظاهره الفرق
بينهما وتفطن لما ذكرنا فتدبر قوله من شهر وثلثة من آخر الظاهر ان
مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح به الش في شرح الارشاد والمحقق

بينهما

الشيخ علي في شرح القواعد معللا بالرجوع الى الجملة فان الغالب حصول
الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان كان رؤية الدم اول الشهر فلا اشكال
وان كان في اثنائه فانما ابتدأ الشهر الثاني بعد ما مضى من الهلال الثاني
بقدر ما مضى من الاول قبل الدم وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ثلثين
يوما لا الهلالي وظ رواية ابن بكير الثانية اعتباره ثلثين يوما مطلقا
ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلالي ان يجعل ما بعد الهلال الآخر لها في الشهر
الثاني اذا مضى من ايام حيضها اقل الطهر فيجوز لها ابتداء الحيض ثانيا
بمجرد ذلك فان لم يتم شهرها الا ولا الاثلثين يوما ولا اشكالا فتدبر قوله
مخيرة في الابتداء بايها شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الخلاف الابتداء
بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر
قوله مخيرة في الابتداء بايهما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الخلاف
الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين
تخيير قوله او سبعة سبعة المستند رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عم قال فيها ان النبي صلعم قال لحمنة
بنت جحش حين رات الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله
ستة

ستة ايام او سبعة وفي آخر الرواية ما ظاهره ان الثانية التي اختلطت عليها
ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايض مع عدم التميز
سنتها السبع لان قصتها قصة حمنة ومن التشبيه بقصة حمنة يعلم جريان
الست ايض فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير فيكون
مخيرة في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما
جاز على هذا التحيض ايض في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا
محذور في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام
والتسبيحات بدل الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن
ان يكون حوالة الى اجتهادها ولتأخذ ما هو الاليق والاولى بها منهما
كما اختاره العلامة ره في المنتهى تحذرا عما ذكرنا عن المحذور وفي التخيير الذي
اشرنا اليه ونحو ذلك اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الش او باعتبار
رجوعها الى اهلها او اقرانها ولتأخذ ما هو عادتهن منهما ومع الاختلاف
اخذ عادة من تراه اوفق بها منهما بحسب الجهات المؤثرة في هذا الباب او
غير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو
احدهما واحتمل في الذكرى الاخذ بالستة عند موافقتها عادة نهن او نقصان

عادتهن غيرها والبعض مع موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب

الى عادتهن في الموضعين واما قوله في علم الله فمعناه اختصاص علمه

بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمه الله من عادات النساء

فانه العدد الغالب عليهن كذا في الذكرى وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي

فيما اعلمك الله او في علمه الذي بيّنه للناس وشرعه لهم هذا والرواية

مرسلة وقد نقل ايض الصدوق عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن

عيسى عن يونس ولعدم صحة الروايات قال المحقق ره في المعتبر الوجه عندي

ان تحيض كل واحدة منهما ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم

بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المص في الذكرى

وخبر يونس ان الشهرة في النقل والافتاء بمضمونه حتى عدّ اجماعا تدفعهما

اي ما ذكر من وجهي الضعف قال ره ويؤيده ان حكمة الباري اجلّ من ان تدع

امرا مبهما تعمّ به البلوى في كل زمان ومكان ولم يبيّنه على لسان صاحب

الشرع انتهى ولا يخفى ايض ان ضعفها بالارسال يجبر ايض بانه رواها

عن غير واحد فيبعد من الكذب على ان من تامّل فيها بطولها مع ما فيها

من الفوائد والاحكام يحكم جدا ببعد وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض

بثلثة

بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في بقية الستة او السبعة بين التكليفات

وظيفتي الحايض والمستحاضة والله تعالى يعلم قوله وان كان الاول

او وجه الافضلية ان يخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن

النهاية ويحصل البراءة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بناء على

جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال وهل

تخيرها بالحد الاعداد الثلثة على جهة التخير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان

الغالب عليها الحرارة تحيضت السبعة او البرودة فالستة وان كان متعدلا

فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المص في النهاية واما على ما

اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في رعاية ذلك فبمجرد ذلك ما لم

يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا تحصل اليقين بالبراءة على

كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخير قوله

لا تخيير له

وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب في عادات النساء العود الى الحيض

في وقت الاول فهذه المرأة لما حاضت عند رؤية الدم بالاول اما بمجرد

رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الدم الاول حيضا لها

شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثاني اي بعد مضي شهر هلالي او

ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين

من الوجوه المذكورة هنا ان ايض هو التحيض ايض بالاول ليكون على وفق

الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي

مطلقا اذ لا يظهر وجه لاولويته وايض ربما لم يتخلل بين اول الهلال

الثاني وحيضها السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلله

كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه في الوجه الاخير من الوجوه

المذكورة سابقا في تحقق الشهر وبقي ان تركه اعتمادا على الظهور وقال

المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد والاشرفية اولوية اول الشهر لموافقته

الغالب ولعل مراده ما ذكرنا فان اراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تحيض

ثانيا فيه وان اتفق في وسط الشهر الهلالي او اول الشهر الهلالي اذ لعلها حاضت

الى ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر وليس في كلامه كون الغالب

رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظاهر وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر

الظن الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان حيضها ايض اول الشهر واما اذا

كان

كان حيضها الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها التحيض

في الشهر الثاني في اول الشهر فبعد ما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولا

في وسط الشهر وقد تحيضت بشرعا لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني

اول الشهر الهلالي بناء على الغلبة المذكورة في غيرها والعلامة ره في المنتهى

بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تحيض في اول الشهر لقوله ع وتصلي

عشرين يوما ثم قال وتصلي سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اختيارها

الثلثة الاخيرة تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى

انتهى ولعل مراد القايل ان حكمه ع في رواية ابن بكير المسابقة بالصلوة

عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد الحيض يدل على تقدم التحيض

في المرتين وذلك ما التجه والتقديم الذكرى على وجوب التقديم لا يخلو

عن ضعف وكذا مجرد توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة

الاولى الحكم بوجوبه في الثانية ايض ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين

في التهذيب ليست بالواو وعلى ما نقله بل في الاول ثم كما نقلنا سابقا وح

يسقط الوجه الثاني راسا وكذا الاول اذ التقديم الذكرى معارض بتغيير

الاسلوب بايراد ثم في الاول والواو في الثاني فهذا واما ما اورده العلامة ره

عليه فهيه خفاء ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يوما على تقديم
التحيض مع عدم ظهور وجهه وكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة
فيه اذ التحيض الثلثة يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة على
وجوب تقديم التحيض فضلا عن خصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى الا ان
الحقيقة لا وجه له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه
على ان الظاهر من السبعة وعشرين هو المتصل فكان ينبغي ان يقول ان
مع اختيارها الثلثة الاخيرة لم تصل سبعة وعشرين متصلة والجميع
ح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل
بالفصل لانه اذا ابطل التخيير مطلقا بما ذكره فالمحصل القول في وجوب تقديم
التحيض فالاظهر منع ظهور سبعة وعشرين في المتصل فتأمل قوله
ولا اعتراض للزوج في ذلك علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها
باصل الشرع والتخيير ثبت اصالة لا لاجل جهلها بالحال اقتضى ثبات في
ايام الشهر بالنسبة اليها فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فكان لم يكن ذلك
منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون

كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من ان
هذا في الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت فيها فعدم
جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كذلك يثبت الحيض في حقها
شرعا فتدبر قوله اما ما بعده فتأخذ ما يوافقه لبعد احتمال زوال الحيض
ولان ذلك قائم مقام العادة وللعادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم
ولان العادة تتقدم وتتأخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة
الى العدد الثاني مع بقاء شرائط الرجوع اليها كذا في شرح الارشاد
وما ذكره من الاحتمال لا يخلو عن قوة في الموضعين فتدبر قوله وهذا
اي العمل باحدى الروايات والتخيير في وضع العدد حيث شاءت اذا
نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل
الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية باقسامها
يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها قوله اختلفت العدة كالروايات
اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له حيث شاءت من ايام الدم
كتخيير الناسية لهما في وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا سائر

ما ذكر فيهما من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر
الاول وقد ذكر للصحة في الذكرى عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر
هنا فقال الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فتخصيص بالاجتهاد
ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان
الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق عم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما انتهى ولهذا احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج
بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية
كما ترى لانهما مع ورودهما في ناسيتها الاخرى ناسية الوقت خاصة الحكم
فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف منهم في
الابتداء في وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة
فحكمهم بالاولوية انما هو بعد استمراره في المرة الثانية وعلى هذا
فما نقله من الرواية لا شاهد فيه على ما ذكره من الاولوية فافهم
ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا
وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مطلقا واما مع تذكره

في الجملة كان تذكرت انه كان حيضا في النصف الاول او الثاني من الشهر
فالتخيير في وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا و
هو ظ ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت
كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذي ضل فيه العدد
فان الزايد وضعفه حيض يقيني فلو كان العدد ستة والوقت الذي ضل
فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض يقيني ويجب اكمالها ستة
متقدما او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة
حيض يقيني ووجب اضافة ثلثة اليها ويتخير في تقديمها او تأخيرها
وقس عليك بساير ما ورد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد
مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض يقيني ويتخير في وضعه
حيث شاءت من ذلك الوقت مطلقا فتأمل قوله ولا فرق هنا بين
يوهي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط الحقيقي من ان الوسط ان
كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا
يجري هيهنا اذ الوسط يعني الان مطلقا سواء كان فردا او زوجا

يكون في العدد الزوج والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته فردية الكل
او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا انما في ظهور فرق بين اليوم
واليومين من وجه آخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق
جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتيقن الاربعة
انها اذا كان زايدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتيقن الثمانية
اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه
الصورة بالمتيقن فتامل قوله ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم
كونه اولا او آخرا او وسطا واكملته باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل
منها كما اذا نقص من الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة
او السبعة واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها فيتعين ما تيقن
هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد وناسية
العدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان
الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات
الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة ورواية السبعة والستة وان ذكر

في اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل
مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالراي لكن لا يظهر
مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها
كما سبق انما هو في المبتدأة والمراة التي اختلط عليها ايامها وزادت
ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التي تغير
حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فتشمل منها الا بشمول الناسية
وما ذكره الشارح في شرح الارشاد من ان المراد باختلاطها انما هو نسيان العادة
لانه موضع السنن المتقدمة في الحديث التي من جملتها واما سنة التي
قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست
بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله عليه السلام حتى اغفلت
الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية
من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المراة بحسب
خلقها لا انها يشمل الحالة التي تعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة

فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر بل لا يبعد عندي
ان يحمل آخر الرواية على ان تكرار السنة الثالثة التي في المبتدأة مع الاشعار
بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التميز كما ان فيما قبله وقع تكرار
السنة الثانية ايضا وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع في غير المبتدأة اصلا وعلى
هذا فلا يبعد القول بالتخيير بما نقلنا سابقا عن المحقق ره في المعتبر في
المبتدأة والمضطربة من انها تحيض ثلثة ايام وتعمل في الباقي عمل المستحاضة
استظهارا او عملا بالاصل في لزوم العبادة لكن المحقق في المعتبر مع ترجيحه ذلك
في المبتدأة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك في مسئلة المتحيرة بل
ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن
صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول في المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول
فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو ورد مع ذلك في بقية ما يحكيها
باحدى الروايات اجتناب ما يجتنبه الحائض وقضاء الصوم خروجا عن خلاف
المشهور كان احوط وح تخييره في وضع الثلثة حيث شاءت من ايام الدم او
تعين الاول كالقولين في العدد المروي واما الناسية للعدد فلا يبعد القول

فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما علمته
زيادة عليها فتقتصر على العدد المتيقن منها كما لو علمت وسطه وانه
يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادته
عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن
من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل
في الباقي عمل المستحاضة لكن لو راعت الاحتياط في البقية المكملة لاحديها
على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد عليها كان علمت
اوله او آخره او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين
كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او آخره او
وسطه فتخير في وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول
في المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله تعالى يعلم قوله ولا احتياط
لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط من
جمع الناسية مطلقا بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض
في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط في المتحيرة وناسية الوقت

الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات في جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد
ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب في الجميع ما تجتنب
عنها الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع انه ادنى
والخلاف في جماع الزوجة على الاخير بالسبعة هنا مع نسيان الوقت بالكلية واما
مع ذكره في الجملة فان نقص العدد في زمان تعين بعض العدد فحكمه حكم الحيض
الاتي فان الزائد من العدد على نصف الزمان فضعفه حيض بيقين وتجمع الباقي
الى العشرة بين التكليفات والاغسال كما مر واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد
فايتمن ما تحققه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه
الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل لانقطاع
الحيض وكذا في وقت كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات في السبعة بعدها
وكذا اذا تيقنت اخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة
قبلها لكن لا غسل للحيض في هذه الصورة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع
وان علمت حيضها في يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او اخره او وسطه
جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يحتمل ما يمكن جعله الى اكمال
ثلثة ايام الحيض وكذا ما بعده لجواز ان يكون

ذكرنا اخره فينبغي على مذهبه ان تجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله
وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم
عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد واقتصر على هذا المحقق
العلامة في بعض كتبه وغير المتحير هنا وقوله عندنا اي عند المشهورين
من اصحابنا الذي حكموا في الناسية بالسبعة واراد عند اصحابنا كما هو
الظاهر فكانهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة فلم يلح بموافقتهم
لهم المنعوت قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منفيان بالاية والاخبار
وغيرها سيّين الشريعة السمحة كما ذكره المص في الذكرى لكن يجري ذلك
الحكم بما هو المشهور ايضا مع ضعف الروايات عنه فمع ظهور حكم
الناسية منها مشكل جدا والله تعالى يعلم قوله وان تجاوز فعلى ما بيناه في
ظاهر الحكم بعده تحريم الصلوة على الحائض مطلقا اي بجميع اقسامها فلا تفعل
فرع لو حلت المضطربة بتحصيل الحيض في الشهر مرتين ولم يعلم الوقت لا
العدد او لم نعلمهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه
كما ذكره في شرح القواعد الظاهر كما ذكر فيه تحيضها مرتين في الشهر

مرتين في الشهر على قياس ما فصل مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن لا يكفيها ح فكل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض وما زاد اذ ايتقرا اقوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على تقدير شمولها لهذه الصورة غير ظاهر ويحتمل بعيدا الاكتفا بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه فيما يجمع فيه بين التكليفات على الموالاة لا يتفاوت الحكم وهذا الفرع الا في قضاء الصوم فالقطع قضاء عشرين يوما فتامل قوله اي وطء الحائض مطلقا بنه بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات لقربها ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع دمها بعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة فان لم تغتسل فلا يرد عليها اطلاق من تحريم وطئها وجوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على المختار وكذا لجواز الطلاق ح وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل قوله والفارق النص لا منشئها اه ظاهره ان الحكمين غير معلل بل مجرد تعبد

٣٠

به صرح في شرح الارشاد فانه بعدما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله ع حيث سأله عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس فقد تخيل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل وبطلان القياس انتهى وانت خبير بان هذا لا ينبغي على قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول وينبه عليه ما تظافر من الاخبار في بيان العلل للشرايع والاحكام من غير حوالة على التعبد واما ما اشار اليه من الاخبار ههنا فلا يحضرني الان شئ منها حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها فانها مذكورة في التهذيب هي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله ع الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال لي من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرد

توهم بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهي اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها فبمحض تساوي شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن ذلك وان كان احدهما اولى به في ظاهر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب لا ان الحكم محض التعبد وليس محلل اصلا كما فهمه الش حتى ينافي ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرناه ورود بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق ره في كتاب علل الشرايع عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وفي هذا ما اشارة الى ما ذكره الش من المتعذر من ان الصوم لما احتمل وجوب شئ فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاجحاف بخلاف الصلوة فانها المتوجبة كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها في بعض الايام لم يلزم

٣١

الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال قال الفضل بن شاذان النيسابوري ان سأل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل كثير من الاحكام واجاب ببيانها ومنها فان قال فلم صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام باموره والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس في الصوم شئ من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجئ الا ويجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الصلوة وفي آخر الرواية

قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل اخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها على الاستنباط والاستخراج او هي من نتايج العقل او هي مما سمعته ورويته فقال لي ما كنت اعلم مراد الله عما فرض ولا مراد رسوله ص بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا ع فقال نعم قوله لا خلاف في سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها عند حصول اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاحتمل الشيخ في شرح الارشاد فيها وجهين وقال الاقرب السقوط وفي شرح القواعد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات وقد صرح به في البيان انتهى وكلامه كما ترى وبالجملة فالظ سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى الاستثناء وصلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله العلامة في القواعد لعدم توقيتها ففعلها بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة نذرا مطلقا وكذا الزلزلة

ساه

بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر واما قيل بالتوسعة كما هو ظ العبارة او قيل بما ذكره المص في الذكرى من انهم لم يريدوا بالتوسعة فان الظ كون الامر هنا للفور بل على معنى انها تفعل بنية الاداء ان اخر لعذر وغيره كالحج وقال في شرح القواعد الظ ان الزلزلة لا يجب قضاؤها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها الكل اذا لم يسع وقتها لذلك جاز توسعته بادخال شيء مما بعده فيه ليسع الجميع لما حذر من التكليف بالمحال واما المنذورة في وقت معين اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة على المختار انتهى والمص في غير الكتاب واما الطواف الواجب فكان لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الغرض والتقدير بعيد جدا فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف المندوب الطهارة على المختار انتهى والمص في غير الكتاب واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه لتحريم دخول المسجد الحرام

مطلقا اي ولو بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة الطواف وصحة الطواف فان طافت لم يعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة في المنتهى قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال في شرح الارشاد بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نص المص في الكراهة فيه من الجنب بلا فرق لكن ظ النص العموم فيهما ولهما استعمه نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره في المنتهى بعد حكمه بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بغلافه واختلفوا في تفسير الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال الاخرون منهم لو حمله بالكم جاز وقال الاخرون منهم الغلاف شيء غير الجلد والكم كالخريطة وشبهها لان الجلد تبع المصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق ظ النص فلم اقف على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي ص انه قال لا يحمل القرآن ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذي ذكره اشارة اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص واما رواية

عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يق ان الظ ان لا اختصاص بالاية بجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من التعليق فيها ما يشمل والمس ولو بسطا او وسايط وح فيشمل الحمل ايضا ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ع ولا تمس خيطه لعل المراد به الخيط الذي خيط به اوراق المجلد والتجليد وما يتعارف تعليقه على المصحف للربط التي هي دعاوى لتسميها وفي بعض نسخ التهذيب خطه وفي المعتبر بدل ولا تمس خيطه ولا تمس خطه ولا يبعد ترجيح ما بعض وهو اظهر ولكن لم يذكر ما اخذ الرواية من كتب الاخبار حتى يرجع اليه واما ما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن التعويذ يعلق على الحايض قال نعم لا باس قال وقال تقراه او تكتبه ولا تصيبه يدها ورواها في التهذيب ايضا في الصحيح عن داود عن رجل عنه ع لكن فيه بدل لا تصيبه يدها لا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان

عجي

بخلاف حكم الجلد والاعتراض على انه يمكن حمل نفي الباس على عدم الحرمة
ويمكن الاستدلال للعلامة بصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال
سالته عن التعويذ يعلق على الحايض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة
او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير الخلاف الاول
والثم يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ
وان قل خلوه عن القران لا يدل على تجويزه في جملة القران اذ يجوز ان يكون
لجملة القران اذ يجوز ان يكون لجملة القران حرمة لا تكون لبعض الايات هذا
والحق به في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزايم وحمل المصحف
للحايض وفصل القول في القراءة قال واما حمل المصحف فان كان بجلده
فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من
الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة
ايضا بغير العلاقة فهو خلاف المفاد وان كان باعتبار حرمته بدونها
فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايضا وهو مع تفصيله للافتراق في هذه
المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون

العلاقة

العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف فلم ينقله صريحا ويستفاد من بعض
عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس
فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايضا لم ينقل منه الا ذلك فلا يبعد
وقوع سهو في العبارة وكان الصحيح ان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال
بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايضا فتامل قوله كالجنب لما لم يذكر
هذه الحكم سابقا في الجنب استدرك هنا بتشبيهها به فافهم قوله او حكم
اي حكم الحضور وهو قربه منها بحيث لم يمكن استعلام حالها او غيبته من
دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقها فيه لاغير بحسب عادتها الى غيره
كذا في شرح الارشاد قوله وكونها حايلا فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض
على القول بجواز حيض الحامل قوله عامدا عالما فلو جهل الحيض او التحريم او
نسيهما فلا شيء عليه لرفع حكم الخطأ والنسيان كذا في شرح الارشاد و
المراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظ قوله لا وجوبا على
الاقوى الحكم بالوجوب بناء على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدمائنا
حتى ادعى في الخلاف والانتصار الاجماع لوجوبا لحكم به لقوة دليله لضعف

روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة
عيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم
فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف رواية الكفارة ففي بعضها اطلاق
الدينار وفي بعضها اطلاق نصفه وبعضها انه يتصدق على مسكين بقدر
شبعه وفي بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السايل ان الناس يقولون
عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعض
بعضها ما هو المشهور وذكره المصلي وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي
عبد الله ع في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف
دينار وفي آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق
على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة
وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وانت خبير بان مثل هذا
الاختلاف ظاهر في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطي ففي تكرار الكفارة مطلقا
او عدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير اقوال اختار اولها الش في شرح الارشاد والمص في المختصر ووجه
ابن

ابن ادريس الثالث وقواه الشيخ في المبسوط فانه قال واذا تكرر منه
الوطي فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة
كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان
قويا انتهى كلامه ره وذهب العلامة والمصلي في الذكرى الى الثالث و
لما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه ففيه بطريق اولى
فتامل قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب اي المثقال الشرعي الذي
قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط الضرب بناء على ان الظ منه
هو المضروب قال في المنتهى لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول
الاسم لهما وهو متجه وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر في المنتهى عدم
الاجزاء لان الكفارة قد تختص ببعض انواع المال وقطع في جملة من كتبه
بعدم الاجزاء كما في ساير الكفارات واستحسنه صاحب المدارك قوله في
تحمله ذلك الحال والعادة هذا هو المشهور ويدل رواية ابن فرقد التي نقلنا
ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمس الى السبعة وعن الراوندي انه
اعتبر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فنصفها قد يخلو بعض الافراد

عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تحيا ورعن العشرة فالمعتبر ثلث
المجموع فلا تكلا امر ثلث ما علم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير
استثناء للسبع المستثناء في الجنب لاقتضاء النص المقتضي للتخصيص فيهما
كذا في شرح الشرايع وفيه تامل فان معنا انما يتجه لو وجد دليل عام على
الكراهة فيهما اذح استثناء السبع يحتاج الى دليل واذ الحضر دليل الاستثناء
بالجنب فيبقى الحكم في الحايض عاما وليس كذلك انما ما يدل على الكراهة بطريق
الاطلاق او التعميم بالنسبة الى الحايض ورواية سماعة التي هي الاصل في ذلك
ما زاد على السبع مختص بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لا باحة قراءة القرآن
ما شاءت سالمة عن المعارض لكن اورده في المدارك فهو متجه نظرا
الى الروايات لكن المحقق ره في المعتبر لم يذكر فيها زيادة ما على العزايم
وذكران ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانت خبير بان هذا اطلاق
عدم استثناء السبع فتامل قوله ما بين السرة والركبة كراهة الاستمتاع
من الحايض ما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن السيد
المرتضى انه قال بحرمته والاقوى هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير الغسل

سعلها

مطلقا كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الش ولا دليل
له فكانه ليس الا مسامحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها
حسنة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ينبغي للحايض ان تتوضأ عند
كل وقت صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي
وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها
الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند كل وقت صلوة ثم تقعد
في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها
ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظ ينبغي ظاهر في الاستحباب وعليها في الثاني
فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو
المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافها وثبوت ذلك بمجرد لفظة عليها
لا يخلو عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف
حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها
والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب
ايضا وانما ذكر الشيخان وتبعهما عليه جماعة فالظاهر عدم تعينه على انه يمكن

حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا لاستحباب بخصوصه لكن لو
اعتقد ذلك فيها الظاهر كلامهم خصوصا مع ما نقلناه من الخلاف من دعوى الاجماع
من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على
المص التعيين الوقت وهو وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين والتعين
الاصحاب فكان تركه وقع غفلة وان كان فيما ذكره الش من الوجه اللام تقدير
قوله دون الاستباحة فلو نوت الاستباحة لغى ويحتمل بطلان الوضوء
ايضا بناء على ان لكل امرئ ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نواه
بطل العمل ايضا فتامل قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بان
حكمة الحكم والا فالمعول فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك ذات العادة
المستقرة امهنا اذا كانت في ايام العادة واما اذا تقدمت عليها
فهي كرؤية المبتداة والمضطربة ولو انقطع لسبح احتمل كونه كالمستحاضة
او الاحتلاف فلحاقه برؤيته في العادة لان تاخره يزيده انبعاثا هكذا
ذكره الش في شرح الشرايع قال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت
الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت

هو

هو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه
انتهى ولا يخفى ان الايراد على ما ذكره انما يتوجه على الاحتمال الاول فتامل
ثم نقل عن الشيخ في المبسوط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها
او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد
على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى
فالمص ره ايضا في الذكرى نقل كلام الشيخ ره ههنا من غير تعرض لرده
ولا قبوله والظاهر انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم
دمها على العادة او تاخر عنها بيوم او يومين فالجميع اي العادة وما تقدم
عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد
عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد
على عشرة وح فالتحديد بالعشرة في موقعه ولا ربط لكلامه بما نحن
فيه ثم قال ويلوح من كلام المص في كتبه الثلثة عدم وجوب الاحتياط
لذات العادة مطلقا وانت تعلم ان كلامه في الشرايع وان كان
ظاهره ذلك حيث قال وتصير المراة ذات عادة بان ترى الدم

دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك الحدة و
هذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال
سايل الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا
وظاهر ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع
كما كلامه في المعتبر لكن فانه قال وتترك ذات العادة الصلوة والصوم
برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه كما هو كلامه في المنتهى ليس كل ذلك
قال وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو
مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عن المرءة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها ولما
رواه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم قال اذا رات المرءة الدم في
ايام حيضها تركت الصلوة فقد حصر تركها للعبادة برؤية الدم في ايام
كما نقلنا عن الشارح فيحمل كلامه في الشرايع على ذلك وكيف دعوى
الاجماع في ترك ذات العادة العددية برؤية الدم كما هو ظاهر اطلاق الشرايع
مما لا يكاد يصح ثم قال والاظهر ان ما تجده المعتادة في ايام العادة يحكم بكونه

حيضا

مطلقا الصحيح محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عم عن المراة ترى الصفرة
في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها
توضات وصلت وكذا المتقدم والمتاخر مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله
عم في حسنة حفص بن البختري فاذا كان الدم دفع وحرارة وسواد فلتدع
الصلوة وتشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله عم
عن امراة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر
وموثقة سماعة قال سالته عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال
فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عم
في المراة ترى الصفرة فان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان
بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية
الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وهو قد اشترط في كون المتقدم
والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما
كان قبل ايام الحيض فهو حيض حتى يستدل به على جواز ترك العبادة بمجرد
رؤيته قبلها بيومين بل ان ما كان قبل الحيض بيومين ويمكن ان يكون

المراد بالحيض الحيض التي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما
يكون بعد مجي حيضها في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد
رؤيته اذ لعلها لا يجي حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه قبل الحيض فلا
يعلم كونه حيضا ثم في آخر الرواية على ما نقله سهو فان آخره على ما في الكافي
والتهذيب ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض على
على ما رايناه في نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بغرضه والتاعلى ما
في الكافي والتهذيب فيشكل لان المشهور بين الاصحاب على ما ذكر من كلامه
ان المتقدم والمتاخر كليهما وان كان صفرة ان لم يتجاوز مع ما تراه
في ايام العادة عن العشرة حيض ومع التجاوز لا يكون شي منهما حيضا
فلا فرق بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز
كما ترى ولو لم يثبت اجماع على ما ذكر امكن العمل بالرواية بالحكم بكون
الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة لو ورد ذلك في
روايات اخرى ايضا كرواية علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله عم وانا حاضر
عن المرءة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد

الحيض

الحيض فليس منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله عم قال اذا رات المراة
الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد
انقضاء ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض
بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض
حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله عم وفيها وقال كلما رات المراة في ايام
حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها
وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون
حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والا
ال الشهرة ايضا في الصفرة غير ظ هذا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم
التي نقلها السيد اولا ايضا يعاضد تلك الروايات في الجزء الاخير
دعوى انه لم يكن صحيح على ما حكم به السيد فلم يقصر عنها فتدبر ويدل ايضا
على ما جعله السيد اظهر حسنا فالى ما نقله من الروايات الادلة موثقة اسحق
بن جرير عن ابي عبد الله عم وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها
وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها

فان دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تخرج بحرقة ودم الاستحاضة دم
فاسد بارد ويدل ايضا في خصوص المتقدم صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن
ابي عبد الله عم وفيها واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى
فيها الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة
الحديث لكن عبر فيها بالقليل فالحكم في المتقدم بقليل قوي حيث الصحة
الرواية وصراحتها فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما باقي
الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة
كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصبر ثلثة ايام في غيرها انما يتوجه
في تلك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة ترك بمجرد الرؤية كما هو الا
فافهم قوله فهي كالمضطربة في ذلك اه هذا الكلام الذي ذكرنا سابقا ا
يرشد اليه لان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى
ذلك باعتبار كونها اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك وان لم
يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له وجه الارشاد ظاهر قوله
والاقوى جواز تركها ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن

حازم

حازم عن ابي عبد الله عم قال اي ساعة رات المراة الدم فهي تفطر الصائمة
اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم وفيها وفي المراة
ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان افتفطر ام تصوم قال تفطر انما
فطرها من الدم واجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم
مطلقا غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض
الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك وان الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث
فلانه لا موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان في زمان العادة
او باستمراره ثلثة بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده
على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايضا في خصوص المسئلة
بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عم قال المراة اذا
رات الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال بالرواية
محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف فيما اذا كان
المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في المختلف تضعيفها بما ذكره

نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب
الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على
ان دم الحيض موجب للاستدلال بانه موصوف الحيض بما ذكر ليعلم الحيض
عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة
والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي
بصفة الحيض لكن المص ره في الذكرى رد على قائل الخبرين في المستحاضة
مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم كان المص
الى الحيض لا يحصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص
صريح في خلاف ما ذكر صاحب المدارك مع تصريح المص بذلك الاعتبار بما
ذكر من الاستنباط الجواز الخفي او ان يكون بناء استدلاله على عموم
العوايد لفصل وكلام المحقق في المعتبر ايضا ينادي بخلافه حيث اختار
مذهب المرتضى ان المبتدا لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام و
استدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا
يقين قبل استمراره ثلثة ثم قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم

بعد

بعده لجواز ان ترى ما هو اسود دونها وزن فيكون هو حيضا لا الثلثة قلت
الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة
حتى يتحقق واما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا فلا يبطل
هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولا يخفى ان ذلك ما
اورده من السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام
من المحقق وحكم بانه جيد لان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين
الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع
الخلاف فافهم وبما ذكرنا ه عليك من ملاحظة كلام الطرفين ظهر ان القول بترك
العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون
به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في المبسوط حكم بانه ينبغي تركها
وظاهر كلام بعضهم كالشهيد ره ههنا مجرد جوازه وعلى هذا فالاحوط
الصبر ثلثة ايام ههنا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر
احوط كما ذكره ههنا في القواعد والذكرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة
الحكم بكون الدم المذكور حيضا ومع كون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا

في حرمتها على الحايض واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها الحوط

ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحايض انما هي مع علمها بالحيض في الظن

لا يكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون حصول العلم

به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذلك لكن الحق ان كلام الشيخ

لو تم لدلت على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر

احوط محلا وجه لو كان نظرهم الى ظاهر الدليل المذكور وان كان

وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجراة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا

يخلو عن اشكال فالصبر احوط بناء على ان به يحصل البراءة من العبادة

بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة

اهون من احتمال ترك الفرايض وان كان الاول راجحا والله تعالى اعلم

قوله وهو الى كون الاقوى جواز تركها مطلقا لحيادة في الذكرى

قال وكلا رسيه قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الجواز

مع ظنه خاصة لكن خص ذلك بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس

المبتداة والمضطربة تحتاط بالعبادة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض

قوى

فمع ظنه وبهذا التخصيص يظهر ان الاول يكون باعتبار بعد حصول الظن لكن

في المبتداة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزايد على الظن

الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا يبعد حصول ذلك في المبتداة

ايضا فافهم قوله خلافا للصدوق انه حيث حرمه فقد اشتهر نقل هذا

القول عن الصدوق وربما ومأخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا

يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني

بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة وان وقع في الفقيه

لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد زوجها

ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو

صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مطلقا لتصريحه بالجواز مع

الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق

وعدمه والجواز مطلقا كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار انه

بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى التقديرين

فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتامل قوله والاية ظاهرة في التحريم

اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قراءة

التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ

وكذا الثاني لانه معارض بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من

مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية

ح ان يتعارض الروايتين تسقط دلالتهما نقول ان دلالة قراءة التشديد على

التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم

مع ذلك معارض بالمفهوم الاخر ولا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل

الطهر على التطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض

ونحوه كتطهرت قوله قابل للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط

على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعيل قد يجيء بمعنى

الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم قيل ومن هذا القبيل المتكبر

في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه

في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا من الفقيه وكذا عبارة للعيدية المقنعة وان كان

خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا

من جانب الصدوق وان كان ابعد باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على

قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ابعد لاعتضاده

باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب بانه يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف

ذلك على الوجه الاول اذ لا بد من طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح

في اخبار المنع واما ما ذكره الشارح في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق

لدلالة ظاهر الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها فهو اعلم

به هذا الكلام مع عدم ظهور قائل بالمنع مطلقا لانه نسبه الى الصدوق وقد عرفت

انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل قوله تمكنت من فعلها اي من فعلها

بتمامها وهذا هو المشهور ونقل عليه في الخلاف الاجماع ونقل عن ظاهر المرتضى وابن

بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها

على المشهور منها حسنة ابي عبيدة بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع وفيها

واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات دما

كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وموثقة فضل بن يونس عن ابي

الحسن الاول ع وفيها قال واذا رات المراة الدم بعدما يمضي من زوال الشمس اربعة

اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر

دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة

الظهر فوجب عليها قضاؤها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء

اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت لكن الوقت في الاولى مطلق وفي
الثانية مقدر باربعة اقدام ولا دلالة لها على وجوب القضاء بمجرد التمكن من
فعلها كما هو المشهور وذكر العلامة في المنتهى انهما من حيث المنطوق
دالة على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج
وقت الامكان لان الثاني رتب الحكم فيه على الضياع والاول على التفريط وذلك
متحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة
في اول وقت الامكان مع توسعة الوقت غير معلوم بل ظاهر الخبرين ان التفريط
والضياع انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها
موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امراة اذا دخل وقت الصلوة
وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألته عن المراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في
وجوب القضاء اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت
من غير تقييد بالتمكن من ادائها وتمامها مع الشرائط كما هو المشهور لكن
وجوب القضاء مع التمكن من فعلها وتمامها مع الشرائط كانه مما لا خلاف

فيه

فيه فيحمل الحكم بوجوبه ان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء
فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندهما فالمتبع
ما هو المشهور ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن امراة
صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها
ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند
وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر ع ان المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت
ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات الدم وهي في صلوة المغرب
وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض
الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه ويمكن
تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول
منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المشهور بها ايضا لكنها ضعيفة بجهالة
الراوي فتامل قوله طاهرة متعلق بالفعلين اي تمكنت منها طاهرة قبل مجيء
حيضها قوله او فعل ركعة هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص
الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم باشتغالها بها بخلاف باقي الشرائط
فبخلاف المسئلة السابقة هذا وانما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة الثانية

صرح به في التذكرة او بتمام ذكرها كما هو ظاهر كلام الشيخ في بحث الشك واحتمل
المصنف في الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده
صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب وبناؤه
على ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة
ره في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت غير نقية
السند فاذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات
وكذا في وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المشهور من
تقسيم الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء مطلقا
واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها الى المختارين وذوي الاعذار
والمضطرين فالظاهر ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار
كما صرح به الشيخ في المبسوط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت
لها فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل ان يراد ان الوقت الثاني
انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر يتعذر او يتعسر معه
اقامتها ورخص لها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول
اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني اداؤها ولا قضاؤها مع

فواتها

فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر
في الوقت الثاني كرواية عبيد الله الحلبي وسندها موثق حسن عن ابي عبد الله
ع قال كانت المراة من اهلنا تطهر من حيضها فتغتسل
حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر بقدر ما انك لو رايت انسانا يصلي
العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل غروب الشمس فلتصل
الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ورواية
ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت
المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ومثلها
روايتا داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب
الصلوتين بالطهر قبل المغرب او الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور
من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يقال ان
القضاء لا يجب ان يكون على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس
قال سألت ابا الحسن الاول ع قلت المراة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع با
لصلوة فقال اذا رات الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا

العصر لان وقت الظهر قد دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم
فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلاة وهي في الدم اكثر
يجب عليها اكثر فهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني
على راي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال
اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في آخر وقت
العصر صلت العصر فقوله ع قبل العصر اي قبل آخر وقت العصر بقرينة مقابله حتى
يوافق ما هو المشهور او المراد قبل دخول وقت العصر اي قبل ان يمضي اربعة
اقدام والتمام كالاخرى وقوله ع في آخر وقت يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها
ولو في آخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه
وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سالت ابا
جعفر ع عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلاة التي
تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس ويمكن حمل قوله ع
عند العصر على معنى عند آخر وقت العصر فيوافق المشهور ومثلها موثقة
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت المراة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل
في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها

صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن حمل وقت العصر على الوقت
المختص بالعصر اي قدر اربع ركعات فيوافق المشهور ومثلها حسنة ابي عبيدة
عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة الطهر وهي في وقت الصلاة ثم اخرت الغسل
حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها وصحيحة
عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ايما امراة رات الطهر وهي قادرة
على ان تغتسل في وقت صلاة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة اخرى كان عليها
قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها وقال الشيخ ره في التهذيب الذي اعول عليه في
الجمع بينها ان المراة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام فانه
يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب لها قضاء الظهر اذا كان طهرها
الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه
واما ما ذكره ره في المبسوط من انه ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول
وقت العصر قضت الصلاتين معا وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت
قبل مغيب الشمس مقدار ما يصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد مغيب الشمس
الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا

طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما يصلي خمس ركعات ومثله في النهاية ايضا لكن
لم يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى
استحباب قضائهما اذا طهرت قبل غيبة الشمس وفي الثانية اذا طهرت قبل
الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناؤه على ما ذكرناه من الاحتمال الثاني على مذهبه
في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت الاختياري لهما
عنده لا يمتد الى النصف اذ عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق
والاضطراري الى ربع الليل والاختياري للعشاء الى ثلث الليل والاضطراري
الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف الليل وان
ان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار فكذلك اذ لا خبر باعتبار الطهر قبل
الفجر فيهما لا معارض لها صريحا حتى يجب حملها على الاستحباب غاية الامر انه
اذا ثبت فيهما ايضا وقتان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك
الاخبار او عمومها خصوصا مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر
حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء او اذا لم تطهر الى آخر الوقت الثاني فلا
قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شيء اصلا فلا قضاء للثانية
ايضا وح فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقيق وقتهما او رعاية الوقت الاول

او الثاني في كل منهما وحمل القضاء بعده على الاستحباب فمن راى امتداد الوقت
الاول او الثاني للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى منه مقدار ان تصلي
اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر
ذلك فاعتبار النصف على مذهبه فيهما مما لا وجه له لان وقت المغرب عنده
لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية ثم قوله بعد اي بعد
الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل المغرب وجب عليها العصر ومع اهمالها
القضاء واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما
قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على مختار المص ولا يكفي فيهما
التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهرا لان الوقت يقيد الاربع مخصوص بالعشاء
فلا يتمكن من ادائه شيء من المغرب في وقته واما ما ذكره العلامة ره في المنتهى من
انها اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه يجب الفرضان وهل
الاربع للظهر او العصر فيه احتمال يظهر الفائدة لو ادركت قبل الانتصاف
مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هنا الفرضان وان قلنا
للعصر وجبت العشاء خاصة والروايات تدل على الثاني ففيه تامل اذ على
القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيرة كما هو المشهور يختص مقدار

الاربع بها الا اذا ادرك ركعة من الظهر في وقتها اذ ح على القول لكون الاربع
للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار
الثلث ايضا لها ويختص العصر بمقدار ركعة وعلى القول الاخر يكون الاربع للعصر كما
كان ويمكن ان يلحقها الظهر في مقدار ثلثة كما لو لم العصر المغرب بثلاث لو ادرك
من وقتها مقدار ركعة وهذا يجيء في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة
من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار
اربع ركعات فلا يلحق من وقت المغرب شئ اصلا فيختص الوقت بالعشاء والا تعين
وقت المغرب فلا يتسع على القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت
بين الفرضين فالعلا ايضا في وجوب اداء الاخيرة في الاخر اذا بقي لقدرها
لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويستوي فيه الظهران والعشاءان
كما صرح به العلامة نفسه ايضا في المنتهى ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون
الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة اذ الاربع وقت لهما على هذا القول
مطلقا لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى والاخراج
العصر من وقتها بعد ذلك فاذا لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقتها وقضاء
الظهر ومثل الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير

بقاء

بقاء الاربع فهو للعشاء بلا خلاف فتامل ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة
في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضها اداء وبعضها قضاء مذاهب
اشهرها الاول بل ادعى عليه الخلاف الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في
النية ولما كان الظاهر عدم وجوب التعرض للاداء او القضاء في امثال هذه المواضع فلا
حاجة بنا الى تحقيق القول فيه ذكروا انما ما ذكره المص في الذكرى من انه يترتب على
الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء
ففيه تامل بل الظاهر انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها
مقدار ركعة مع الشرايط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوايت
لو كان والله تعالى يعلم قوله فهو بما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها
وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص عن الثلثة وما كان قبل
التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل
لا يخلو من ركاكة فتامل قوله من كون السابق عليها اي على التجاوز وزوال التانيث
باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل لا سيما في المصادر
على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها
اي على تمامها او على نفسها ولو بالذات فتامل قوله وفيما بعد ايام العادة

اي ايام عادتها في الحيض فان مع التجاوز عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض
لا عادتها في النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لما بعد النفاس او
للموجود بعد العشرة وقوله او يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل
والنفي وارد على المنفصل ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع
والمراد ان الموجود بعد النفاس او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد
من الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل
نقاء اقل الطهر اي تخلل عشرة فصاعدا بحيث لم تر فيها دما اصلا
فلما ذكرنا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا
صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس و
ان استمر الدم فلان ما تراه في ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل
الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرايطه واما اذا لم يوجد شئ منها فهو
استحاضة وهو ظاهر واما ما ذكره سلطان العلماء في توجيه هذه العبارة
حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي وتقدير الكلام
انه او لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود بعد العشرة بحدث الشرطين
استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة

من

من الحيض على تقدير التخلل فما كان بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف
العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة
ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى ففيه ما فيه من التكلف
اما اولا فلان ظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره
مع انه لا فائدة في اخذ تخلل النقاء اقل الطهر عنوانا واما ثانيا فلانه على ما ذكره
يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل
لا يمكن حمله على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل
او لم يحصل شئ من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام عن الانتظام
او يقال ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في
ذات التميز فالمنفصلة حقيقة مركبة من جزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات
العادة امر وفي ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون
ولو بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس حالا لا طائل تحته بل
ينبغي الاكتفاء بما قبله على خلاف ذلك على التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على
المتامل ويتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة
وان تخلل اقل الطهر مطلقا مشكل بل في صورة النقاء الظاهر على ما يستفاد

من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل بايام العادة فيتجاوز مجموعها عن العشرة
اذ ح يحكم بان ما صادف ايام العادة اى وقع فيها حيض والباقى استحاضة
واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز مجموعها من العشرة فمقتضى فتاويهم كونه
حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة فى الجملة وهو ما اذا
كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف ظاهر كلام العلامة ايض فتامل هذا
ما كتبته فى سالف الزمان عند اشتغالى بقراءة هذا الكتاب على الوالد
العلامة طاب ثراه مع بعض زيادات سنح لى فى اثناء نقله فاضفته اليه وقد
عرضت ما ذكرته فى توجيه العبارة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان يميل بقيا
لرايه فى حلها والان لى فيه تامل فان الظاهر من فتاويهم انه لا يجب فى الحكم بكون
ما يوجد بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بينه وبين انقطاع الدم ثم
عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا
فهو حيض ولم يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه ح حكموا بان ما
صادف العادة حيض والباقى استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا
فالظاهر فى حل العبارة ان يكون المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل فى اقل الطهر
فصاعدا وان لم يكن فى تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا

يحصل

يحصل النقاء اصلا او حصل ولم يكن فى مجموع العشرة فصاعدا بل فيما دونها اى لم يكن
زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة
بعد مضى عشرة او يحصل تميز بشرايطه فالمعتبر فى كونه استحاضة عدم تخلل
نقاء على الوجه الذى ذكرنا وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى
شئ منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى وان كان لا يخلو
عن تكلف لكن الظاهر ان الحكم على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل قوله
بعد مضى عشرة فصاعدا الخ بناء على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض و
النفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض ولا حيض هذا تحقيق يقتضى تردد فيه فى
شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام
المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة فى النهاية انه
استقرب الاشتراط ثم ذكر ان فى الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط فى الحيض
المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مسئلة فى السابق ايض اذ لا قايل بالفرق مع
ان فى رواية عمار الساباطى ما يدل على الاشتراط فيه ايض وقال الشيخ فى الخلاف اما
اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه فالاخبار التى وردت بان

اقل الطهر عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها عامة فى الطهر عقيب الحيض
وعقيب النفاس ايض وروى عبد الله بن المغيرة عن ابى الحسن ع فى امراة
نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع
الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فاثبت كما ترى
ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص قوله او يحصل فيه تميز بشرايطه نفى شرط
اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ باحدى الروايات والا كان ما اختاره
منها مستثنى ايض وكانه ترك احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه
كذا فى الحاشية فى بعض النسخ ولا يخفى انه لا بد ايض من اشتراط ان لا يكون
فرضها الرجوع الى عادة الاهل او الاقران والا فما تراه فى ذلك الوقت ايض
مستثنى ويمكن حمل العادة فى كلام الشيخ على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايض
وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية
فى الحل الذى ذكرنا للكلام اثر دون ما ذكره سلطان العلماء ره فافهم قوله
فى الوقت المذكور اى الاوقات المذكورة فى المتن التى حكم بكون الدم فيها
استحاضة وهى ما اذا زاد على العشرة وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايض
فيها ايض يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه قوله اما ان

تغسل

تغسل القطنة اجمع ظاهرا او باطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اى
جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كك يجعل السيلان متوسطة ومع كثيرة
وبدون الغمس كك قليلة وان ثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر و
كلامه فى شرح الشرايع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنفه ما ان لا يثقب الكرسف المراد بثقب الدم
الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فمتى بقى منه شئ من خارج وان قل فالاستحاضة
قليلة والمنتهى الى ما الظاهر من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار ان الاعتبار بالثقب
بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظاهر
فمع الثقب كك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن حمل كلامه هيهنا على
هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اى المراد غمسه فوصوله وباطنا ام
الى الظاهر والباطن معا وان لم يستوعبهما لكن حمل كلامه فى شرح الشرايع
عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا التحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار
الدم فالظاهر الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما ذكره صاحب المدارك ره
فتامل قوله تتوضأ لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن
ابن ابى عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا غسل عليها ولا وضوء وعن
ابن الجنيد انه ان ثقب فالاغسال الثلثة والا فغسل فى اليوم والليلة والظاهر انه

لاترى فى الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم صحيحة معوية بن عمار وان
كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء
وصحيحة زرارة تصلى كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وجوز الشيخ صلوة ما شاءت
من النافلة بوضوء الفريضة فكانه حمل الصلوة على المعهودة وهى اليومية او
الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء اتجه الخلاف كما ذكره المص فى الذكرى
قوله لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اى وان كان اقل من الدرهم وفى الكلام
فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا ومع ذلك فيعم الاتمم فى الصلوة وظاهرهم جواز
الصلوة فى الخرقة مطلقا وان كان بنجاسة لم يعف عنها فى غيره كما صرح
المحقق فى الشرايع مع انها ليست من الملابس وادلة على عدم جواز الصلوة
فى النجس مخصوصة بها وكان نظرهم ليس الى نجاستها فى نفسها بل الى تنجس
المحل بها باعتبار رطوبتها ورطوبتها غالبا وح فلا يرد ما اورد ما بعد
الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة فى المنتهى
فى بعض الاخبار ايض الحكم بتغيير القطنة فى غير القليلة والظاهر عدم الفرق
بين القليلة وغيرها فى ذلك وفى حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره فى قبح
ثم ان الشيخ ره فى المبسوط والنهاية حكم بتغيير الخرقة فى هذا القسم ايض وكانه

الا تحبا بالاحتياط دفعا لاحتمال وصول الرطوبة اليها ولو كان المعتبر فى التوسط
غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظاهر كلام الشيخ كما اشرنا اليه فى القليلة بان يخرج
الدم ويتجاوز الخرقة به وان لم يسل فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب فى
هذه الصورة فتدبر قوله وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا
على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا على ما ذكره ولما مع زيادته على القدر
المعفو على الاحتمال الذى ذكرنا من التسوية بين الدماء فى العفو عما نقص عنه
فتامل قوله قد تعلم مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم شمول الثوب لهما قوله وما يغنيها غير الكل
آه اشارة الى المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد
وابن ابى عقيل انهما سويا بينهما وبين الثالثة فى وجوب ثلثة اغسال مع ما
نقل عنهما من الخلاف فى الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا ووافقهما فى
التسوية المحقق ره ايضا فى المعتبر فقال والذى ظهر لى انه ان ظهر الدم على الكرسف
وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل
صلوة ورجحه العلامة ره ايض فى المنتهى وجماعة من محققى المتاخرين وما ذهبوا
اليه لا يخلو من قوة والكلام ح فى كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء معها

اولكل صلوة كما الكلام فى القسم الثالث على ما سيجئ والله تعالى يعلم قوله
على ما ذكر فى الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذى صرح به
اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظاهر ان ايجاب الوضوء
للغداة مبنى على الخلاف فى وجوب الوضوء فى الاغسال غير الجنابة فمن اوجبه
كالشيخ ومن تبعه اوجبه هنا ايض كما ذكره هنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى
رضى الله عنه فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم قوله ولو كانت صايمة
قدمته على الفجر كذا ذكره المص فى الذكرى والدروس وظاهره وجوب التقديم
ولذا نسب فى شرح الارشاد الى المص انه قطع بوجوب التقديم لكن لا يظهر
له مستند صالح فانهم تمسكوا فى توقف صحة صوم المستحاضة بفعلها على
الغسل بصحيحة على بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او دم
نفاسها فى اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان
كله من غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها
وصلوتها ام لا قال تقضى صومها ولا تقضى صلوتها لان رسول الله صلعم كان يأمر
فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك فهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه
ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد

منها توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفى فى صحته
فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكره من التقديم نعم بعد القول
بوجوبه الاحوط لها رعايته خروجا من الخلاف لكن بشرط مراعات تضيق الوقت
واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف
جدا فتامل وفى شرح الارشاد وذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال
المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منها للصلوة ما
كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لعلمهم الاخلال بسقط للصوم ولا يبعد ذلك
وان كان دم الاستحاضة حدثا فى الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث فيجعل وجوب
تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة
والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغسل بدل
عليه لان ما كان غاية منه الفعل يقدم عليه ولان اعتقاده فى بعض الحال
بالنسبة الى العبادات المستقرة لا يوجب القياس عليها انتهى فتعين ما ظهر لك مستند
الحكم تعلم قوة ما ذكرنا ولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكره من الوجه
والعلامة ره فى النهاية توقف فى ذلك وهذه عبارته فهل يشترط فى الصوم غسل
الليلتين او الطرفين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو اخر

عن الصلوة فكالاولى انه لا يجب عليها للصلوة الباقية الا الوضوء لكل صلوة
واما تغيير الخرقة فلا يختلف بكون الغسل قبل الصبح او بعده وهو ظ ولو كانت
صايمة فهل يجب عليها الغسل للصوم لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وجعلهم
الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغسل الشامل للوسطى والكثيرة يشعر
بالوجوب لكن لا يظهر لهم مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي بن
مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصوم بترك جميع
الاغسال فمن تغتسل لكل صلوتين وان في الوسطى على القول المشهور ليس لك
لا غسل عليها في الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف صومها على الغسل
مما لا وجه له فتامل قوله وما يسيل يجب لجميع ذلك لا خلاف بين الاصحاب
في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم وانما الخلاف في الوضوء فاقتصر
جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت المفيد الوضوء للظهرين وكذا
للعشائين وكذا صلوة الليل والغداة مع الاغسال واوجب ابن ادريس مع الاغسال
الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكرنا وتبعه عامة المتاخرين انه يجب هذه
مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طايفتنا
وربما يكون غلط لما ذكره الشيخ ره في المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع

بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذكر مخصوص
بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء وظ الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار
على الاغسال فالظاهر القول الاول لان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل
سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار وح فالقول قول المفيد واما المتاخرون
فليس لهم مستند صالح وذكر الش في شرح الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على
المشهور اي مذهب المتاخرين وهو ره اعلم بما قال والاحوط في القسمين
الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء لكل صلوة والله تعالى يعلم قوله تغتسل
ايضا للظهرين وهذا على الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح
به في شرح الارشاد وقال لعله كان افضل وفي المنتهى جزم باستحبابه
وانه ابلغ للتطهير وتبعه شارح القواعد وفي المدارك قطع بالجواز
وحكى عن المنتهى جزمه باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة
فيه بناء على ظ الروايات فتدبر قوله وتغيير الخرقة فيهما الظ انه ايضا
اجماعي كتغيير القطنة والا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب
تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر قوله وانما يجب الغسل
في هذه الاحوال اه اعلم ان ههنا مسايل لا بد من تحقيق القول فيها الظاهر

بعد التحقيق مما ذكرناه فيه ههنا الاولى انها اذا انقطع دم الاستحاضة
في غير وقت الصلوة بعدما فعلت ما يجب وقت الصلوة فالحكم فيه على ما نقل العلامة
في الذكرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع دمها يوجب الوضوء يوجب الوضوء ولم
يذكر المبرء وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في نفسه
حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال
الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل الا انها فعلت
موجبه وان خرج بعدها اوفي اثنائها دم ثم انقطع اثنائها في الاثناء او
بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان
انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم
الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى انما
كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم
تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم
السلم ولكن ما اتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب
الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل
فليكن مستمرا هنالك الا مروفيما ربحه تامل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا

ثم لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مطلقا بل في الاوقات المخصوصة
والوقت الذي وجد فيه ههنا ليس منها وبعد دخول الوقت انقطع الغرض
اعتباره شرعا بعد فعلها ما وجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة
الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجابه لشيء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم
الا وجوب الوضوء المتوقف في الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الا في مواضع
مخصوصة الا ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة
مع الجمع لعموم ايجاب الوضوء يخرج ما يخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة
بالاجماع فيبقى الباقي ولعدم ظهور قائل بعدم ايجابه لشيء اصلا على ما ذكرنا
من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء
حذرا من خرق الاجماع ومن هنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون
بناؤه على مذهب العامة كما حكم به المص واستحسنه الش في شرح الارشاد وحكم
بانه في غاية الوضوح وظ الاخبار الواردة في هذا الباب وجوب وظيفة كل
حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة
لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها الا صحيحة الصحاف من بينها كما سيجيء ربما
يشعر بوجوب الغسل بالسيلان والجمد فيما بين الظهرين والمغرب بعد ما صلت

الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب الا انه مويدة
لما بعده الثانية انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت صلوة فهل يستصحب
حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا
في وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظاهر اعتباره في وقت كل
صلوة اما اذا انتقلت من القلة الى الكثرة فلصدق الكثرة عليها فيثبت
حكمها واما في العكس فلان الحالة الثانية لها حكم هي الحالة اللاحقة فيثبت
لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة فقد انقطعت عنها وثبوت
وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل
يدل عليه الثالثة انه في الصورة الاخيرة وهي الانتقال من الكثرة الى القلة
او التوسط على المشهور هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شئ مضافا
الى حكم الحالة اللاحقة ام لا فنقول الظاهر ونحن بما ذكرنا في مسئلة الانقطاع
بالكلية على انه لا يجب عليها لانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وانه
يدخل في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما
على راي المص فالظاهر انه لا بد لها من غسل الدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل
بعده ثم تاتي بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط

على المشهور وغير الصحيح واما فيه فالغسل الصحيح يكفي للوظيفتين جميعا و
صحيحة الصحاف تشعر بما ذهب اليه المص لان مفهومها الحكم بالغسل تحقق
الكثرة في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب
منها الى حالة اخرى ايضا هذا واذ قد لاحظت خبر الحجة في الفروع فنقول اعادة
الغسل بها اوهم ثبوت وظيفة الكثرة مطلقا مع وجود الدم الموجب له قبل فعل
الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده في الوقت
السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية فالصواب
حمله على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مرجح
بين الصلوتين فلا مع غسل آخر لصلوتين اخريين بل يصدق عليه في الوقت
الثاني انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطوا القرينة على ان مراده ذلك
استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم
وان كان قبل وقت العشائين فلا دلالة له على انه يعين ذلك الصلوة اما ما
من القول باعتبار اوقات الصلوة وحكم بانه لا شاهد له فقيه ان ثبوت
الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاخبار ومما لا خلاف فيه واما ثبوته مع
وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الثاني لا على القائل

فلا يتوجه التعريض له هذا القائل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف
شاهدا على ما ذكره ينبغي ان يجعل حجة على القائل هذا وانما ما نقله في
الحاشية عن المص في الدروس والذكرى فيما نحن فيه قال في الدروس و
الاعتبار في كميته باوقات الصلوة في ظ خبر الصحاف وفي الذكرى نقل ان
الصحاف روى عن الصادق عم فلتغتسل وتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان
الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ لكل صلوة ما لم تطرح
الكرسف فان طرحته وسال وجب عليها الغسل وان طرحته ولم يسل
فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه
صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال هذا يشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة
فلا اثر لما قبله انتهى فهذا انتهى وفي المحقق الثاني في شرح القواعد
جمعه صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يجب
عليها في صورة الانتقال من الكثرة الى القلة سوى وظيفة القليلة
فاوردوا عليه بان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل يدل على خلافه وعلى ما
نحوه الامر كما ذكروه لكن يمكن حمل كلام المص على ما ذكرنا في المسئلة الثانية
من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس اذا ثبت احدى الاحوال في وقت

صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت الى
حالة اخرى وح فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر في الذكرى من
ظ فان ظ قوله عم ما لم تطرح الكرسف ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف
فان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل وانما لم
يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف اي اذا لم
تطرح الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل
وح فلا يدل على انتقال حكم بل هو بيان الحكم كل صورة اذا وقعت
بدلا عن الاخرى فتدبر والقرينة على ان مراده ذلك ما ذكرنا هو نقلنا
عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع
برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة
الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لحريان بعينه وفي هذه الصورة فالظ
انه ليس مراده نفي الغسل لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم
بقاء الحالة السابقة مطلقا والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيد النص
ما ذكرنا انه قال في موضع اخر بعد مسئلة الانقطاع يا سطر قيل الاعتبار
في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرءت الكثرة

انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى آخر ما ذكره
فالظاهر ان مراده هنا ايضا هو ما اشار اليه هنا من انتقال الحكم عند
لا اعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا حتى لو ان اذا لم يكن قد اغتسلت
له بعد فلو اغتسلت له بعد ما انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد
بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان
العلماء هيهنا من قوله فلو اغتسلت بعدم الدم لا يجب الغسل فان رات الدم
بعد الغسل ففيه ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل وبعض الكثير
اذا كان في غير الصبح على المشهور فتأمل قوله في الحاشية على عدم اعتباره
صريحا دعوى الصراحة لا يخلو عن شيء والاولى دعوى الظهور قوله
ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر ما ذكره [illegible]
عدم السيلان ما بين الظهرين الى المغرب الا في وقت المغرب فقط ومفهومه
انها اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل
ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان المراد فيما بينها مختلفة ففي بعضها
بضمير التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير التأنيث
وح فالظاهر ايضا حمله على ان المراد ما بين المرأة وبين المغرب اي بين

الوقت

الوقت الذي فيه المرأة مطلقا وبين المغرب ويوافق النسخة الاولى لكن يمكن
حمله على ما بين المرأة بعد دخول وقت المغرب اي الصلوة وعلى هذا فلا يدل
على ما ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور وقد تبين ان رواية الصحاف
هذه لما كانت من المشكلات فلا بأس ان ننقلها هيهنا بتمامها ونشير
الى ما يفهم منها وما فيها من الاشكال وان خرجنا بذلك عما هو دأبنا في
هذه الحواشي من رعاية الاختصار وترك الاطناب تحاشيا عن الاسهاب وملالة
الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي
ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رأت الحامل الدم بعد
ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي
كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ ولتحتشي
بالكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم
او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل
ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ان تمضي الايام التي كانت ترى
الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتشي ولتستثفر وتصلي الظهر

(في الهامش: و بين المغرب) (في الهامش: ولتحتشي)

والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف
الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان
طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم
فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل
من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث
مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب و
العشاء الآخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم
عنها هذا تمام الرواية وهي من الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله ع ليس
من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما اطلق فيه من الحكم ان المراد بنفي
كونه من الرحم نفي كونه استحاضة فاما تخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او تعميمه
بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص
بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض وحكمه
ثالث هو انها تتوضأ او تحتشي وتصلي مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما
رأيناه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم بمنزلة التعليل
لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الدم من الرحم اي يقذفه الرحم

والاستحاضة ليست كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس حيضا بل استحاضة
ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه
تعويلا على ما فصل بعد ذلك وعلى التقديرين فالفرق بين مضي عشرين يوما
وعدمه مما لم يظهر وجهه ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التأخير عن العادة
عشرين يوما مناطا لتبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا بناء على عدم امكان
حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هنا والشيخ ره في النهاية عملا
بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه قال والحبلى اذا رأت الدم في ايام
التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحائض فان تأخر عنها الدم بمقدار
عشرين يوما ثم رأته فان ذلك ليس من دم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى
قوله ع فلتغتسل ولتحتشي الخ اي لتغتسل للحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل عمل
المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين الذي لم ينقطع فيه الدم فهذا ايضا يدل على
عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامة المتأخرين فافهم ثم مفاد
هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها مع الكرسف اذا تحملته حينا
فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها ان تطرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها
له فان لم يسل الدم بعد طرحه ايضا فحكمها حكم الاول وان سال الدم بعد الطرح

فعليها الغسل في اي وقت اتفق فان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال
وهذا لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة من الاصحاب في الاستحاضة فانا
سنذكر فيها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة
واختلاف احكامها على ما ذكروه كما ترى الا ان يق ان المتوسطة التي ذكروها
وهي ما تجاوز الدم الكرسف فلم يسل عنه يرجع حكمها الى الطرح اسال الكرسف
بحيث اذا طرح الكرسف سال ويحمل الغسل على الغسل المخصوص الصبح بناء على
كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ايضا ان يحمل الغسل
على الجنس ويكون المراد في هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلثة كما في الشق
الاخير فينطبق على مذهب المحقق ره ومن وافقه من وجوب الاغسال
فيما عدا القليلة ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك
فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف
المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه
على ما نقله في المنتهى وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل
جدا فكيف الاستدلال به والله تعالى يعلم قوله قدم الولادة مأخوذ
من النفس التي هي الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التي هي

الدم

الدم او من تنفس الرحم بالدم يق نفست المراة على المعلوم والمجهول بكسر الفاء
فيهما وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل الا على المعلوم والولد منفوس
والمراة نفساء بضم النون وفتح الفاء والجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشراء
وعشار ولا ثالث لهما ويجمع على نفساوات كذا في الذكرى وشرح الارشاد
والظ انه نقل الى معنى الدم في اصطلاح الفقهاء والا فمعناه لغة على ما
ذكره الهروي في الغريبين هو ولادة المراة ثم ادخال الخارج معها في النفاس
هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه قطعا ولاطلاق النصوص
ونقل عن السيد المرتضى ره انه مختص بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ
في الجمل وربما يمكن الاستدلال له بموثقة عمار عن ابي عبد الله ع في المراة
يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي
ما لم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفي الامكان قبل الولادة لا معها ايض
الا ترى انه يق انه لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها
فافهم قوله فان فرض العلم بكونها مبدا نشو انسان زاد في الذكرى بقول
اربع من القوابل ولعل الش اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه
لاعتبار كونه بقول اربع من القوابل بل يكفي العلم مطلقا ثم يمكن الاعتبار

بقول اربع من القوابل ايض وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في
الذكرى هو العلم الذي كان يجتزئ بها وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد
الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيد ما ذكرنا انه قال
في الذكرى ويكفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها
مبدا الولد فاعتبر سقطا دون من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط
اليقين في المضغة واشترط الش هنا تبعا للذكرى ولعل بناء ما في الذكرى
على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى الاشتراط وبناء ما في
الذكرى على ما ربما يحصل الاشتباه اذا اكتفى بشهادة الاربع في العلقة فالمكتفي
في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام الذكرى من تعميم العلم في العلقة
ينبغي تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترط من اليقين ايض في
المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في هذا الحكم
لانتفاء التسمية فاعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه له بعد فرض
العلم وقيل ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه
علقة فانه مبدا نشو آدمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق
الولادة فالتوقف في محله انتهى اقول يمكن التوقف في صورة كونه مضغة ايض

التوقف

التوقف في صدق الولادة معها ايض الا ان يثبت الاجماع فيه فتامل قوله ولو تعدد
الجزء منفصلا فاولها المشهور بين الاصحاب انه مع تعدد الولد يكون
ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير وان زاد المجموع من
اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حده وبينهما اختلاف فيما اتفقا فيه او
المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالش ره بالاول وظ كلام بعضهم كالعلامة ره
هو الثاني فهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن
اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدد النفاس ويظهر فائدة الخلاف
فيما لو تخلل النقاء فيهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من
وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني
يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في
الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره في المعتبر في كون الدم الخارج
قبل ولادة الثاني نفاسا من حيث انها حامل والحامل لا تحيض ولا تنفس ورجح
الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه وهو تنفس الرحم
بعد الولادة فيكون لها نفاسان وهذا لو انا اذا تعدد الجزء منفصلا فقد
ساوى الش بينه وبين تعدد الولد في كان احتمال كون الجميع نفاسا

والحاصل هنا الظاهر منه هنا كون الحكم كون ما زاد عن الاكثر
او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة وان لم يزد عنه الا
بالنسبة الى جزء آخر ويحتمل ان يقال ان الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق
مع الولادة عرفا دون الاجزاء الاخر لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث
لا يبقى جزء كل الا ان يعتبر خروج الجزء الذي يصدق به الولادة
عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي بعض الاجزاء بعد
هذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسألة مما
لم يتعرض له الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكان لا منع فيها من
تجويز احتمال آخر لم يذكره من تعرض لها وقال المص ره في الذكرى لو سقط
عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي
بعد العشرة امكن جعله نفاسا آخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع تقطرا
تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج
من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل الجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد
العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس آخر كالتوامين الظاهر بقرينة ما سبق
منه في مسألة التوامين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوامين

لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مطلقا وذلك لان ما قاله في
مسألة التوامين ذات التوامين نفساء بهما فيتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل
نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر فيهما هو وقوله وان تجاوز
العشرة اي كل واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي
طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه هنا على تعدد النفاس
بتعدد الجزء الخارج مطلقا ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على
سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوامين يحمل على ظاهره فتامل قوله
ما يخرج قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة
ولا العامة ايض وبدل عليه ايض مضافا الى عدم اصالة عدم سقوط التكليف
ما نقلنا من رواية عمار رفقتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على
القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشيخ لكن الشيخ في الخلاف
ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا
في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا بعد الاستبانة هذا ومن شرائط
امكانه ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو رأي المص والحلي
الشهر وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا فتذكر قوله فلا

نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل بمجرد خروج الولد ومنهم
من جعل حد اقله قوله والاكثر قدر العادة في الحيض اختلف الاصحاب
في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق ذلك كما
فعله الشيخ في الخلاف والمبسوط والنهاية ومنهم من فصل وحكم بان للمعتادة
ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق
ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق
وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في التهذيب انه قال الشيخ واكثر
ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات لدم النفاس يوم التاسع عشر من وضعها
الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمناه للمستحاضة
وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو
عشرة ايام وعليها العمل لوضوحها عندي وقد وقع في النسخ علامة الشيخ
على جميع ذلك وعلى هذا فقيه رجوع المفيد ره من القول بثمانية عشر الى القول
بالعشرة كما نقل عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء
كلام الشيخ الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر
بحسب السياق وقد يشد اليه كلام المص في الذكرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ

في التهذيب مبتدأ بها في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا
من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون
قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا و
اكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات النفساء الدم يوم الحادي عشر
من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فتفعل ما
رسمناه في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب العلامة في المختلف الى
ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدأة تنتظر ثمانية عشر يوما ولو الظاهر انه ذكر
المبتدأة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مطلقا فيشمل المضطربة ايضا
ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتاب المتمسك ان ايامها عند آل الرسول عليهم السلام ايام حيضها
واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت
وان لم ينقطع صبرت ثمانية يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت
كثيرة الدم صبرت ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت
ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا
ففي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام
قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل

المستحاضة وصحيحة زرارة ايضا قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كان مضمرة في التهذيب عند نقلها اولا لكن الشيخ بعده نقل اسنادها ونسبها الى ابي جعفر ع وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سالت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في التهذيب قوله تستظهر بعشرة ايام يعني الى العشرة ايام لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض انتهى فالمراد تستظهر ببقية عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث

فيها ثم تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ورواية اخرى ايضا قريبة منها لهما اي زرارة وفضيل عن احدهما عليهما السلم وموثقة زرارة عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية مالك بن اعين قال سالت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشيها زوجها يامرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفساء مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين عن ابي الحسن قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله ص قال فانقطع الدم عن المراة ورات الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المراة ورات الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في التهذيب في عداد

تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى ع عن امراة نفست وبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمله على ان الجواب ببيان حال مطلق المستحاضة من اول الامر من غير التفات الى خصوص ما سال السائل وح يكون دلالة على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص ما سال السائل بان الدم الذي راته اخيرا ان كان صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مطلقا وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقديم التميز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فيمكن ان يقيد بكونه صفرة بمكث عن الصلوة في ايام العادة وتعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع

عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايضا بسندين موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه ع وقال في الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على الله عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي هذا الخبر وان ايام النفاس ليس مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية لهذا المضمون قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل الينا ابن سنان رواية لهذا المضمون فلم ننقلها ولا يخلو عن بعد والظاهر انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فنهى وظن انه نقلها وقد وردت روايات اخرى بقعودها ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين

يوما الى الخمسين وصحيح علي بن يقطين عن ابى الحسن الماضي ع انها تدع
الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت وصلت ان شاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين
يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولاد
فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما وردت في هذا الباب
ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها قوي متين لتظافر
اخبارها واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص
اقتصارا في ترك العبادة على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف
فيها ولان ظ الحكم بالرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى
العادات التي هي العشرة ويمكن ان يقال بقعود النفساء بقدر حيضها
مطلقا سواء كان تحيضها بالعادة او بالرجوع الى الاهل والاقران او
بالروايات فان قدر حيضها في الصحيح الثانية لزرارة وكذا ايامها
وايام حيضها او قرئها واقرائها في الروايات الاخرى لا يبعد تناولها
للجميع لكن لا يظهر قايل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما
اختاره في المختلف عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار الادلة

بحملها على غير المعتاده واما القول بالعشرة مطلقا فهو ضعيف لمنافاتها
للاخبار المستفيضة وفي التهذيب ان ادعى عليه الاجماع حيث قال بعدما نقلها
عنه من قوله لوضوحها عندي المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المراة
مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس
يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة
ايام اذا رات المرأة الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا
نصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة
ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر خرج عن سبب او للتقية لكن قال
بعد ذلك متصلا به ويدل على ما ذكرناه من ان يقضي ايام النفاس عشرة ايام ما
اورد روايات زرارة ويونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي
نقلناه وقد عرفت انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مطلقا لصراحتها في رجوع
المعتادة الى عادتها فالظاهر ان حكمه بكون اقصاه عشرة باعتبار ان اقصى عادة
الحيض عشرة او في غير المعتادة لا ان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة قطعا
وعلى هذا يحمل ما نقل من الاجماع ايضا على ما يوافق ما ذكره الا ان في ان

الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض الاخبار لكن
الظاهر ايضا القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر لما
تامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في
ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد
غير ظ وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظ كما يشهد به سياق كلامه انها
هي الاخبار التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة
او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين
في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلناها هاهنا
ومما نقلنا ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا
من الروايات على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فان مستنده
هو روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلها
ورواية التسعة عشر ايضا تصلح حجة له مع الاستظهار بيومين وفي المعتبر
بعدما نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة

هي الاخبار التي نقلها ولا دلالة
فيها على اطلاق القول بالعشرة
وعلى تقدير ان يكون كلام المفيد
ايضا فالظ انها

ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي عقيل فانه
متروك والرواية نادرة ومما نقلنا ظهر ايضا ضعف القولين لمنافاتهما
للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر او السبعة عشر او التسعة عشر
على غير المعتادة مخيرا بينها او بجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى
الثمانية عشر او اخويها وعلى هذا لا يبعد ان يحمل قوله ع في رواية يونس
ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله
على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار
الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى
على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او غيرها مما
ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك وجمع
بين الباقي بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في وصف دم الحيض
والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف ليترتب عليه احكامه وبما
في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين
يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وبقيت ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن

مسلم اذا لم ينقطع عنها الدم فان الرواية ايض وجود الدم فوق العشرة
على ما راينا في كل من رايناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق في
الحرج بتكليف المستحاضة كل يوم الى ان الانقطاع فلا يخفى بعده و ضعف
ما ذكره من وجود التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين لها فوقه فلا يظهر
قايل بها من الاصحاب فليحمل على التقية او وافقت مذهب العامة كما
قال في الفقيه الاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان
تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتي بها الا اهل الخلاف انتهى ولنا
حمل روايات الثمانية عشرة واخيها ايض على التقية كما احتمله في التهذيب
فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قايل بها من العامة ايض فان المعروف
من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق و
احد الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك وعطاء و الشعبي
و ابي ثور وداود واحدى الروايتين في احمد ونقل ايض عن مالك انه قال اكثره
سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما الا ان
يوجه الحمل على التقية فيها بانهم عليهم السلم لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره

عشر

عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايض بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر
لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايض فيمكن التمسك عند معارضتهم
ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الاتيان بمستند له مقبول عندهم
او يق انهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمعوا من
احد ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون ح برفضه
ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقة لخبر اسماء
فتدبر وقد اجاب ايض في التهذيب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة
لحديث اسماء بان قوله ع ان اسماء بنت عميس الخ لا يدل على ان ايام النفاس
ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثمانية عشر بالاغتسال
وانما كان فيه حجة لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في
الخبر وايده بمرفوعة علي بن ابراهيم عن ابيه قال سالت امراة اباعبد الله ع
فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما
فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين
نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء سالت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية

عشر يوما ولو سالته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة و
بروايتين اخريين ايض احديهما صحيحة والاخرى حسنة موثق وحسن تدلان
على ان سؤال اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب
عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه متجه لكن حمل رواية محمد بن مسلم عليه بعيد
جدا فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر في انه
بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعده ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين
ثم بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يوجه ايده ع فيهم له بالقعود ثماني
عشرة بالحزن عندها النقي بيا او هم انه جوابه مع انه ليس كذلك وقوله ع
ولا باس ان تستظهر له لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني
عشرة بل بعد ما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك
للتقية والله تعالى يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المص
في الدروس والنصوص على ما نقلنا خالية عن التقييد صريحا لكن يمكن
ان يكون استفادته منها فان المستفاد منها الوارد حكم النفاس حكم الحيض كما
صرح به في الصحيح الثانية لزرارة بقوله قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء

في

في الحيض اذا لم يتجاوز العشرة بحكم يكون الجميع حيضا وان تجاوز العادة
فليكن النفاس ايض كذلك فيقيد به قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة وكذا
فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فهنا دما التسعة اذا رات في مجموع
التسعة او في طرفيها فالجميع نفاس اما لو رات في التاسع خاصة او فيه وفي
يوم من الوسط فالنفاس انما هو وقت الدم او ما بين الدمين فافهم
قوله وحكمها كالحايض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال في المعتبر
انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر الخلاف
في اكثر بخلاف الحيض قوله لسبق دلالة النفاس بالحمل اي دلالة النفاس
على البلوغ مسبوقة بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره
المص في النهاية وتبعه عليه في الذكرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا
تمنع من دلالة النفاس ايض لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه
الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض
غالبا لا يوجد الا بعد سبق البلوغ بعين انتهى وفيه تامل لان الظاهر
مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بالاستقلال لان دلالته غير مفيدة لا

البلوغ من الحمل قبل رفعه الا انه لا ينافيها صلاحية الحيض اذ قد لا
يعلم البلوغ الا به وان سبق بخروج دم وحوط ذلك وانقضاء العدة
بالحيض دون النفاس لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل لا بالاقراء ولا حظ
للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى انه يمكن احيانا فرض انقضاء
بالنفاس ايض كما لو طلقت الحامل من الزنا وحملت منه بعد الطلاق
ورأت قرئين في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيجعل النفاس بعدها
قرءا آخر وتنقضي العدة بظهوره او انقطاعه على القولين في الاقراء
في انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل
انما هو اذا كان الحمل من المطلق او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح
به في القواعد فاذا علم انتفاؤه منه كان يكون من وطي الزنا لم ينقض الحمل
فلا اثر لوضع الحمل في انقضاء عدته وكذا اذا وطئ بعد ما رأت قرئين بعد
الطلاق ثم حملت من زنا فيجعل النفاس ح قرءا آخر وتنقضي العدة به و
كذا لو كان حملها في هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتأخر الحمل
عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في الصورة

الاولى

الاولى فلو كان الحمل من الشبهة فلا يحتسب القرءان في زمن الحمل من العدة
لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطيها متقدما على الطلاق او
متأخرا عنه وانما يجب ابتداء عدة الطلاق او تتميمها بعد الحمل اما الزنا
فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد
بالغالب ففيه تكلف اذ الظ من انقضاء العدة بالنفاس ما ذكرنا فيفهم
من التقييد بالغالب هو ان يتم العدة به لا ان يحتسب في العدة كما هو مقتضى
ما ذكره من الوجهين فتدبر قوله ورجوع الحائض الى عادتها في الحيض
النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه
قال في شرح الارشاد الا على رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها
التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي
وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم
صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل وكذا لا ترجع الى عادة نسائها

فتوضأ واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة فكذا بعده
عملا بالاستصحاب وهذا ايض مثل الدليل الاول يقتضي الوجوب الاخير ويمكن
الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلما ليست من ادات العموم بل الاهمال
ولو سلم فالمخصص ما سنقلمه من الروايات فحجة القول الاخر ومنه يظهر
الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايض واما الروايتان عن ابن ابي عمير
فمع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله
قد نوقش فيه فحينئذ يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان
الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على رأي كثير منهم ايض للحكم فيها
بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم الوضوء وتاخيره لو لم يكن ذلك
اجماعا منهم كما سننقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري
ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب
مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا يفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول
بالفصل الاتي وقد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة
ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال سألته قلت كيف اصنع اذا

التخيير

اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة
محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء
القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه
قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما
جعل عليكم في الدين من حرج فلا اقل من حمله على الاستحباب مع انه
على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب وحمل مقتضى روايتي ابن ابي عمير
على استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجتمع بينهما الا انا نقول يمكن حمل
الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظ من بعض الروايات
انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي
وروي عن احمد وداود وابي ثور ايض ويؤيده اشتهار القول بعدمه بين الاصحاب
بين الاصحاب فانه لم ينقل به الا الشيخ في التهذيب لكان هاتين الروايتين
وايضا يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض فيكون استحباب
الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا الجمع ايض بين هذه الروايات
وبين ما ذكره الكافي انه روى انه ليس في شيء من الغسل وضوء الا غسل

فی الحیض ولا الی الروایات علی ما هو المعروف بین الاصحاب کما عرفت
ذکرنا سابقا احتمال الرجوع الی حیضها وان رجعت فی الحیض الیهما بناء علی
ما فی بعض الروایات فتذکر قوله ویختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر
بین النفاسین واما بینه وبین الحیض فالمشهور اشتراطه وقیل بعدم
اشتراطه کما اشرنا الیه سابقا فتذکر قوله ویجب الوضوء مع غسلهن اتفق
الاصحاب کما نقله فی التهذیب والمنتهی علی عدم وجوب الوضوء فی غسل
الجنابة ویدل علیه الاخبار المتظافرة ایضا واما سایر الاغسال الواجبة
والمندوبة غیر غسل المیت لانه سنفصل القول فیه علیحدة ان شاء الله تعالی
فالمشهور بینهم وجوبه فیها وذهب السید المرتضی الی عدم وجوبه فی شیء
منها ونقل ذلک عن ابن الجنید ایضا وقوی جمع من کلامهم المحقق الثانی
دایر بین وجوبه لتحقق غایة الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به کالصلوة
والطواف ومقتضی بعض ادلتهم هو الثانی والمصرح فی الذکری احتمل
الوجهین وظاهر کلام صاحب المدارک حمله علی الوجه الثانی ولا یخفی انه علی
الاول یجب حمل الوجوب فی الاغسال المندوبة علی المعنی الشرطی احتج الاولون

بعموم الایة الشریفة فانه شامل لمن اغتسل وغیره خرج منه من اغتسل للجنابة
بالنص والاجماع فیبقی الباقی تحت العموم ومثله القول فی الروایات المطلقة
فی وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدلیل الذی اشرنا الی
انه یقتضی حمل کلامهم علی الوجه الاخیر ولا یخفی وجهه ولصحیحة ابن ابی عمیر
عن رجل عن ابی عبد الله ع قال کل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وصحیحة
ابن عمیر ایضا عن حماد بن عثمان او غیره عن ابی عبد الله ع قال فی کل غسل
وضوء الا الجنابة وفی المختلف والذکری عد هذه الروایة من الحسن لا وجه
واما ما اورده صاحب المدارک علی المختلف من ان الموجود فی التهذیب روایة
ابن ابی عمیر بطریقین احدهما عن رجل والاخر عن حماد بن عثمان او غیره
فهی بالحقیقة روایة واحدة مرسلة فلا ینبغی عدهما روایتین ولا جعل
الثانی من الحسن فلا یخفی ما فیه لاختلاف المتن ایضا نعم ربما کان فیها
احتمال ان یکون واحدة ویکون الاختلاف من تغییر احد الراویین لکن مجرد
ذلک لا یکفی الحکم بکونهما واحدة مع ان الشیخ اوردهما روایتین فتفطن وروایة
علی بن یقطین عن ابی الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة

فافض وساق الحدیث الی ان قال قلت ان الناس یقولون یتوضأ وضوء
الصلوة قبل الغسل فضحک وقال ای وضوء انقی من الغسل وابلغ والسؤال
وان اختص بغسل الجنابة لکن الجواب عام وخصوص السؤال لا یوجب تخصیص
الجواب والکلام فیه ایضا مثل ما فی سابقه وموثقة عمار الساباطی قال
سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او یوم جمعة او یوم
عید هل علیه الوضوء قبل ذلک وبعده فقال لا لیس علیه قبل ولا بعد قد
اجزاه الغسل والمراة مثل ذلک اذا اغتسلت من حیض او غیر ذلک
فلیس علیها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل وقد یجاب عنه ایضا
بالحمل علی عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا یخفی بعده سیما مع انضمام هذه
الاغسال بغسل الجنابة والتسویة بینهما فی الحکم مع انه یجزی عن الوضوء
للصلوة اجماعا وروایة ابراهیم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمدانی
کتب الی ابی الحسن الثالث ع یسأله عن الوضوء للصلوة فی غسل الجمعة فکتب
لا وضوء للصلوة فی غسل یوم الجمعة ولا غیره وفیه تصریح بنفی الوضوء
للصلوة فی غسل یوم الجمعة ولا غیره وفیه تصریح بنفی الوضوء فلا یجری

فیه الجواب المذکور لان یحمل الوضوء للصلوة علی معنی الوضوء الشرعی ولیس
من التقیید بتعیین معنی الوضوء وح فیجری فیه ایضا التاویل المذکور وقد یصیر
ایضا فیه بروایة حماد بن عثمان عن رجل عن ابی عبد الله ع فی الرجل یغتسل للجمعة
او غیر ذلک ایجزیه عن الوضوء فقال ابو عبد الله ع ای وضوء اطهر من الغسل
وقد یجاب عنه ایضا بالجواب المذکور سابقا والجواب الجواب وحمل الشیخ فی التهذیب
الروایات الثلث الاخیرة علی ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة
فانه یسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شیء منها عن غسل الجنابة
فان الوضوء واجب قبلها ولا یخفی بعده بل فسادا ومما یؤید هذا القول ایضا
ما روی من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحیض واحد وانه اذا حاضت المراة
وهی جنب اجزاها غسل واحد وما فی معناها وما ورد ایضا فی الروایات فی بیان
حکم الحایض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض
للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء فی بعضها ویؤید ایضا ما یدل
من الروایات علی ان غسل الحایض مثل غسل الجنب هذا ما یتعلق بادلة الطرفین
وقد ظهر به قوة القول الثانی فی ظهوره ولکن المشهور مع القول الاول الاول

يوم الجمعة فان قبله وضوء وبان يقال ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله
لدين الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان لفظ
ان التوضأ في الرواية الاخيرة ليس الحقيقي الشرعي كما يشعر به السياق
فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة
قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا نم انه
اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص وحال خاص يستصحب ذلك الحكم
في وقت آخر وحال آخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان
بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويترك اخذ
الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من
الوجهين المذكورين فيرد عليه التمسك بالروايات اذ يجوز ان يكون الوضوء فيها
هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا لتحقق غاية الاغسال وعدم تماميتها بدونه
مع الاطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء وظاهر
عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظ صدق الامتثال بمجرد الغسل
الا ان يقال ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه

لتحقق

لتحقق الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذكر التقديم حينئذ
في الاغسال المندوبة خصوصا اذا وقعت خارج الوقت ويؤيد ايضا وروده
في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء انشاء الله تعالى وحجة القول الاخر الاصل
وصحيحة محمد بن مسلم في التهذيب عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء
واي وضوء اطهر من الغسل ورواه الكافي ايضا وروي اي وضوء اطهر من
الغسل وجعل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه
اشهر الاغسال مع انه لا يخلو عن بعد ويؤيد بعده ما ذكر من التعليل
فان ظاهره العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة
الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره
ايضا كما ستنقله وما بعده عند جعله للعهد الذهني بجعل المعرف في
ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب
بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل
الصلوة مثلا وانت خبير بان لفظ يجزي عنه وكذا التعليل قد يأبى
وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال

في الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم قوله متقدما
عليه او متاخرا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس
اتفاق القائلين بوجوبه تقديم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد في بعض كتب
اصحابنا في كيفية غسل الحايض مثل كيفية غسل الجنب ويزيد بوجوب تقديم
الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قايله بل الزيادة على غسل الجنابة
ان لا تستبيح الحايض اذا طهرت بغسل حيضها وبمجرده الصلوة كما يستبيح الجنب
سواء قدمت الوضوء او اخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير
صحيح بالخلاف انتهى وظاهر انه لا فرق في هذا المعنى بين غسل الحيض وساير الاغسال
الواجبة والمندوبة لكن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب وجوب تقديم الوضوء
ما نقلنا عنه انفا والقول في موضع اخر فاما ساير الاغسال فيجب تقديم الطهارة
عليها وقال في المبسوط في بحث الحايض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة ويزيد
ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من
الروايات فان لم توضا قبله فلابد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه الغسل
والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم تقديمه

ما

ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب في كلامه في التهذيب ايض
عليه فانهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت
بدون تقديم الوضوء لابد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى
اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هذا ولا ريب في كون التقديم افضل بل
احوط اما اولا فلرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فلرواية
سليمان بن خالد عن ابي جعفر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله
بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل
الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة
القايلين بالوضوء فيه اغلبهم قالوا به بعد الغسل والشيخ في التهذيب لما قال
باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي
حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان
الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل
الجنابة وقال لان من المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها
قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب

بل الذي ثبت عليه سنة النبي ص فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظا
ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح
ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايض او على ما يعمه
يجري ما ذكره من الوجه الثاني لكن ما ورد بالوضوء فيه ايض ورد قبله
فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن يحيى
ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان يخص بغسل الجنابة ويحمل
ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي التهذيب انه خبر
مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض
قبل الغسل يكون مبدعا فاما اذا توضا ندبا واستحبابا فليس بمبدع
ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بما اذ في الرواية
ذكر البعد ايض وحكم بالبدعة على كل منهما فلابد من التاويل فيهما
الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون
البعد بدعة على ظاهره واما وجه التاويل في القبل فافهم والا
ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله

قبل

قبل الغسل خبر المبتدأ وبعده بدعة كلاما مستانفا فيطابق
الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم
الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان
للصلوة ولا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه ظاهر لوجوب
تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع
خارج الوقت والله تعالى يعلم قوله ويتخير فيه بين نية
الاستباحة والرفع مطلقا اي سواء قدمه او اخره خلافا لابن
ادريس حيث منع ان تنوي فيه الرفع في الحالتين وعين
لهاتية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث
الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال و
ظهور ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد و
اعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال
فهل هناك حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان

اكبر واصغر وح مقل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل
الى الاكبر اويشترك في رفع الحدثين ولا يرتفع شيء
منهما الا بهما احتمالات والظ على ما هو المشهور
من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به
كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثاني
وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين
الاخرين كما يظهر بالتامل وفي شرح القواعد
بن الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اوردنا من
الاحتمالين ونقل عن الذكرى انه استبعد الاحتمال
الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب في
ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة
الصغرى موجبا للكبرى وهو بط اجماعا ولحل
الصوم واللبث في المسجد والوطي للحايض قبل الغسل
على القول بحرمة الوطي قبله ولعل مراده انه اذا لم

يرتفع

يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد في رفعه من
الغسل ايض كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون
كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايض اذ مع
ايجاب الصغرى يتحقق الحدث الاصغر والمفروض انه
لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد في رفعه من الكبرى ايض
فيكون موجبا للكبرى ايض وفيه ان القول بالتشريك
انما هو في الحدث الاصغر المجامع للاكبر الحاصل
بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم من القول
بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر
مطلقا كك حتى يلزم ما ذكر واما ما اورده ثانيا فكان في
عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اي
بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول
بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلتزم ما ذكره من عدم
حل الصوم وغيره للحايض قبل الوضوء نعم على القول بان

الوضوء للفعل مشروط به لا يكون التي اوردناه وقد عرفت ان
القول بالتشريك لا يتوجه على القول الاول فتامل ثم على
الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ظ اما على
الثاني فلان لكل حدث رافعا يكون الا ينوي فيه دفع
حدثه به فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما
علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلهما
في كل منهما نية الرفع في الجملة بل الرفع بالكلية لعدم
صحته في شيء منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر
منهما ولو نوت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايض
ان تقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ الاستباحة
التامة لا تحصل الا بهما اذ تنوي في المتقدم الاستباحة
في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير
فتخصيص نية الرافع بالغسل والاستباحة با
لوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن

قوله اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل انقطاع الدم كما في المستحاضة
كما الحق اذا استمر بها الدم وحكم عليها بالاستحاضة فلا يمكن ان ينوي لرفع الحدث
فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر قوله
ومن التطهير وان كان كفرا الخ



هذه تعليقة من حضرة المستورين مولانا ميرزا محمد باقر ... [illegible]

قوله او يصادف الخ في الفقه سمع غير من عل من الاعلام اهل انه وجاءهم لتصحيح هذه العبارة وتوجيهها فاختبر جبري سلطان العلماء ره ماجراته علقت بجعل يصادف عطفا على تجاوز وحمل يصادف على الحقيقة لا يحصل ولم يحقق احد من المصادفة والتميز وصرح بان الحيض في ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة واورد عليه بانه يرجع البعد وتروم الاستدراك في قوله الا ان لعدم امكان الحكم بالاستحاضة فيما حكم بالاستحاضة مطلق فيشكل بل في صورة النقاء والدم ونحوه انه حيض اذ لا بعد في استعمال المنفصل اقترانه ان ما احد الامرين لان الترديد في الجزء الثاني من المنفصل يتبع كثيرا في كلامهم والاستدراك منقطع بانه جعل قوله الا انه ره بعد غير اي عبارة عن قوله لتقدير التخلل وفائدة هذا القيد التفريع بان الدم الاستحاضة مع التخلل وعدم المصادفة فانه في الاشكال فانه مع المورد لانهم ادعوا الاجماع على ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ووقت الشهيد ره في المسالك المراد بالامكان هاهنا معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما يتحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه كرؤيته ما زاد على الثلاثة في زمن العادة الزائدة عنها لعيد دم الحيض وانقطع عليها وما احتمل كرؤيته بعد انقطاعه على العادة ومضى اقل الطهر متقدما على العادة فانه يحكم بكونه حيضا لامكانه وتحقق عدم الامكان لتقصر السن عن التسع وزيادته على الخمسين او الستين ولسبق حيض محقق لم يتخلل بينهما اقل الطهر او نفس كذلك ولكونها حاملا على مذهب المصنف وغير ذلك انتهى كلامه ره واعتبر بعضهم دخول الفرض على منفصلات اتواننة وتحل النقاء على البياض الخالي عن الدم وصرح بان الدم استحاضة اذا انتفى الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض والى هذا المعنى اول التوجيه بحمل لفظ او على معنى الواو ولفظة او الاولى على معنى الى او الا ان اقول يرد على من حكم بالاستحاضة مطلقا مع انتفاء الثلثة ان هذا الحكم الغير يشكل لشمول الاستحاضة في دم خال عن موانع الحيض بعد تخلل عشرة استمر فيها الدم او الطهر اوله استحاضة وآخره بياض كما انقطع في منتصف الشهر

دم المعتادة في العشر الاول ثم رأت في العشر الاخير دما خاليا عن سائر الموانع مع ان الاول من عبارة المسالك وابن عدة المنقولتان كونها حيضا والظاهر الاستحاضة الكائنة بعد النفاس في انتفاء الثلثة ينتقض بدم المبتدئة والمضطربة العاملتان بالروايات في زمان وضعت حيضهما في غيره مع تخلل اقل عشرة البياض بينه وبين النفاس الى ان نقول بدم يوم مع وجود شيء من الثلثة وبدم ايام غير متوالية كذلك والثانية ينتقض بالمذكورات الحكم المطلق بالحيضية مع تحقق واحد منها هذا كله بعد المساعدة على التكلف والتجوز اللهم الا ان يقال مع اجتماع سائر الشرائط مقدر في كلامهم فيندفع بهذا التقدير بعض المحذورات ثم اقول في توجيه الشرح لم يرد ان يحصر الاستحاضة الكائنة بعد النفاس فيما ذكره ولا الحكم بالحيضية ما عداه كما فهم الموجهين رفع الله مقامهم ليرد عليهم ما ذكرنا من الايرادات بل اراد ان يذكر بعض اقسام الاستحاضة الكائنة بعد النفاس على سبيل التمثيل كما صرح ويتبادر به قوله كالمرجود بايراد كاف التشبيه الظاهر في التمثيل واراد من النقاء الخلو من الحيض او من الدم ومن العشرة في قوله بعد مضي عشرة عشرة يستمر فيها الدم بقرينة اختلاف التعبير مع كون المعنيين الاولين انسب بالاول واراد بالعادة ما هو اعم من عادة المعتادة وما اخذته وحصلته العاملة بالروايات عادة لنفسها في ان قدر الكلام بما ولم يتحقق احد من المصادفة والتميز كما قدره جدي ره صار الكلام مشتملا على امثلة ثلث الاول كالحاصل ان الاستحاضة الكائنة بعد النفاس مثل دم تجده في العشرة لعد العادة مع التجاوز ومثل دم تجده لعد العشرة مع عدم تخلل عشرة خالية من الحيض او من الدم ومثل دم تجده لعد العشرة مع عدم مصادفة الدم للعادة لعد مضي عشرة يستمر فيها الدم ان كانت لها عادة ومع عدم حصول التميز ان كانت مميزة وان قدر الكلام بلم يتخلل ولم يصادف ولم يحصل صار الكلام مشتملا على مثالين وصار الحاصل ان الاستحاضة الكائنة لعد النفاس مثل دم تجده في العشرة لعد العادة مع التجاوز ومثل دم لعد العشرة مع عدم تخلل عشرة خالية من الدم او الحيض ومع عدم مصادفة الدم للعادة على تقدير استمرار الدم عشرة ومع عدم حصول التميز المعتبر شرعا وهو التميز الحاصل في حكم اضيفه ثم لا يخفى ان لزوم التكليف بتفصل المعطوف مع شرطه بين المعطوف عليه وشرطه لا يقدح في رجحان توجيهنا لانه لازم على جميع التوجيهات وكذا

لزوم عدم استيفاء الاقسام لان المقدم لم يذكر من الاقسام الاولية للاستيعضة الدم الاقل في الثلثة

والتغير المتوالية والاستحضة الفاقدة للتغير ولم يحكم الشارح قول تبارك فلا ضير في لزوم عدم استيفاء

اقسام قسم منها او استيفاء اقسام الاستحاضة الكائنة بعد النفاس تم في ربيع سلطان العلائي

رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

ای کنه تو برتر از شناسائی ما، وصف تو برون ز حد گویائی ما
حمد تو چنانست که خود میگوئی، نه بواسطهٔ عبارت آرائی ما
حمدی که قاریان وان من شیء الا یسبح بحمده بجهر و اخفاء و مرتلست
در حالت شدت و رخا و رتلاوت آن تفاخر و استعلا نمایند
و ثنائی که ذاکران آیهٔ الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم بذکر
آن سر افراز و ممتاز باشند کریمی را سزد و شاید که از برای اظهار
دعوت و اقامت حجت پیغمبران و رسولان که دُرّ دریای بلاغت
و مهر سپهر فصاحت و عقده گشایان راه دین و راه روان عالم الیقین
اند بخلق فرستاده لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
و کتب که مصدق ایشان و مبین مشکلات ایشانست نیز ارزانی
داشت و از میان جمیع انبیا و رسل خود خورشید سپهر رسالت

وماه فلک

وماه فلک جلالت و مشتری برج سعادت و قطب گردون
سیادت و پیشوای انبیا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم را
برگزید و او را بمزید لطف و عنایت و بشرف قرب خود مخصوص گردانید
و آل و اولاد او را که انجم آسمان شرایع و لآلی اصداف حقایق و جواهر
کان مفاخر و یواقیت معادن فضایل اند بشرف خلافت و ولایت
خود مشرف گردانید و از میان کتب منزله قرآن عظیم و فرقان کریم را
رب العزت و انه لکتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه
تنزیل من حکیم حمید معزز و مکرم ساخت و از اولاد ائمه هدی صلوات
علیهم اجمعین خداوند عالم پادشاه بنی آدم فرمانده روی زمین سلطان
سلاطین قامع الکفرة و المشرکین قاهر الفجرة و المتمردین کهف الثقلین
ظل الله فی الخافقین ناصر اولیاء الله قاهر الاعداء المؤید من السماء المنصور
علی الاعداء السلطان المعظم و الخاقان الامجد الاکرم السلطان

ابن السلطان و الخاقان بن الخاقان ابو المظفر شاه طهماسب بهادر خان
خلد الله ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین بره و احسانه را
برگزید و رای عزیمت او را فهرست مکارم اخلاق و قانون
مناظم آفاق گردانید و همت بلند نفس او را بر احیاء معالم شریعت
و اعلاء اعلام محبت ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
مقصود و محصور داشت و در قهر و قمع اعداء دین و دولت آیهٔ
فتح و نصرت از قرین رایت همایون او ساخت فحمدا له ثم شکرا و ذلک
ثم حمدا علی ذلک اما بعد چنین گوید اضعف عباد الله عماد الدین علی شریف
القاری الاسترابادی که نزد ارباب بصیرت و اصحاب خبرت
هویدا و واضح و پیدا و لایح است که بعد از معرفت اصول دین
افضل و انفس عبادت و آن درست نشست مگر بخواندن کلام مجید قرآن بر
وجهی که نازل شده و آن میسر نشد الا بعد از شناختن

حروف

حروف تهجی و مخارج و صفات او و قواعد تجویدی و اختلافات
قراء عشره در فاتحه و اخلاص و رساله که درین باب فایده بخشد ترتیب داده
شد مسما بتحفهٔ الهی مرتب بر مقدمه و دوازده باب و خاتمه ای
مقدمه در بیان فضیلت قرآن و ثواب قراءة و تلاوت آن باب ۱
در مخارج حروف باب ۲ در صفات حروف باب ۳
در بعضی از احکام تجویدی باب ۴ در یای کنایه باب ۵
در مد و قصر باب ۶ در ادغام باب ۷ در احکام تنوین و نون
ساکن باب ۸ در وقف باب ۹ در استعاذه
باب ۱۰ در بسمله باب ۱۱ در اختلافات قراء عشره در سورهٔ
فاتحه باب ۱۲ در اختلافات قراء عشره در سورهٔ اخلاص خاتمه
در بیان لحن اما مقدمه در بیان فضیلت قرآن و ثواب تلاوت
او اقول و بالله التوفیق که قرآن نازل شده با فصح لغات

اگر لغت عرب باشد پس هرگاه که قرآن عربی باشد واجبست که
رعایت کنند در تلاوت او قواعد لغت عرب را پس اگر رعایت نکنند
چنان باشد که قرآن را بغیر لغت عرب خوانده اند و حال آنکه قرآن بغیر
لغت عرب نازل نشده پس قرآن خوان نباشد بلکه خراب کننده
قرآن باشد و نخواندن او اولی باشد از خواندن او و در حدیث
آمده که بسا کسی که قرآن خواند و قرآن لعنت کند او را و نیز
وارد شده که خوانندهٔ قرآن بالحان و شنونده هر دو
گناهکارند و قرآن ایشان را لعنت کند و حق تعالی جل جلاله
فرموده که وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا یعنی وَجَوِّدِ الْقُرْآنَ
تَجْوِيدًا و از امیر المؤمنین علی علیه السلام پرسیدند از معنی
این آیه فرمود التجوید الترتیل هو تجوید الحروف ومعرفة
الوقوف یعنی بیرون آوردن هر حرفی از مخرج او

بصفات

با صفات ذاتی مثل جهر و رخاوه و استفال و انفتاح و اصمات
و همس و شده و استعلا و اطباق و اذلاق و صفیر و قلقله
و لین و انحراف و تفشی و استطالت و صفات عرضی مثل تفخیم
مستعلیه و ترقیق مستفله و وقف و وصل و اشمام و روم و ادغام
و اظهار و اخفا و غیر اینها چنانکه بیاید و الحاق کردن لفظی بلفظی اگر
شده و تکلف در لفظ ننمایند و بجا آوردن تجوید یعنی عمل بآن کردن
واجب و لازم است بر هر کسی که قرآن خواند و کسی که رعایت
نکند قواعد تجوید را در تلاوت عاصی و آثم است اگر قادر بر تعلیم
باشد و اگر جبلیه موافقت نکند یا کسی که این علم را داند نباشد
بموجب آیه لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا معذور خواهد بود
و کسی که رعایت کند و قرآن بتجوید بخواند قرآن روز قیامت شفیع
او خواهد بود چنانکه از حضرت رسالت پناه محمد صلوات الله علیه و آله

منقولست که فرمود که بخوانید قرآن را که قرآن در روز قیامت شفاعت
کننده خوانندهٔ خود را و کسی که قرآن او را شفاعت کند رستگار خواهد
بود و نیز فرمود که فاضل ترین عبادات امت من قرآن خواندنست
و امام حسن عسکری ع در تفسیر خود فرموده که پدرم از آبای خود از حضرت
رسول ما نقل کرده است که آنحضرت فرموده که کسی که بخواند قرآن را
و عمل کند بآنچه در قرآنست در روز قیامت پدر و مادر او را حله
بپوشانند که دنیا و ما فیها بقیمت کمترین رشته آن حله برابر نیاید
و تاجی بپوشانند از نور که روشنی آن تاج بجهت روشنی آفتاب
و ماه باشد در دنیا پس گمان شما چیست نسبت بفرزند در کار
که او را جزای عمل دهند و نیز امام در تفسیر خود آورده حمله قرآن
خوانان مخصوصند برحمت خدا و نزدیک اند بحق تعالی و هر که ایشان را
دوست دارد خدا او را دوست داشته باشد و هر که ایشان را دشمن دارد

خدا

خدا تعالی او را دشمن داشته باشد و فرمود که خدای تعالی دفع میکند
از شنوندهٔ قرآن بلاهای دنیا و از خوانندهٔ قرآن بلاهای
آخرت را و نیز فرموده که حضرت رسالت پناه صلوات الله علیه و آله
گفت که بخوانید قرآن را که خدای تعالی اجر میدهد شما را بعدد هر حرفی
ده حسنه و نیز فرموده که مر خدا را اهل هستند از خلقان او گفتند
کیستند ایشان یا رسول الله فرمود که اهل القرآن اهل الله و خاصته
و نیز فرموده که مؤمنی که قرآن میخواند حکم ترنج دارد که بوی او خوبست
و طعم آن خوب و مؤمنی که قرآن نمیخواند حکم خرما دارد که طعم او
خوبست و بوی ندارد و فاجری که قرآن خواند حکم نرجس دارد که بوی
او خوبست و طعم او تلخست و فاجری که قرآن نمیخواند حکم حنظل
دارد که تلخست و بوی ندارد و از امام الهمام امام زین ع منقولست
که بخوانید قرآن را و در مصحف نظر کنید و بخوانید که روشنائی چشم

زیاده میشود و عذاب از والدین بر میدارند اگر اهل عذاب بوده
باشند و بقعه که در ان بقعه قران خوانند برکت و راحت بسیار
میشود و ان بقعه روشنی میدهد اهل اسمان را همچنانکه افتاب
و ماه روشنی میدهد اهل زمین را و چون قران تمام کنند سنت
بود که دعا کنند و حضرت رسول الله فرموده که هر که قران ختم
کند و دعا کند آمین گویند بر دعای او چهار هزار ملک و نیز
فرموده که در ختم هر قاری را یکدعا مستجابست باب اول
در مخارج حروف بدانکه مخارج جمع مخرجست و مخرج مکانی را گویند که حرف
ازان متولد شود و مراد از حروف حروف هجاست و حروف
هجا بمذهب اصح بیست و نه است و قول انکه بیست و هشت
گفته اند الف و همزه را یکی شمرده اند معتبر نیست و مخارج حروف
بر قول اصح هفده است و قاعده در امتحان مخارج حروف انست

که حرف را که اراده امتحان مخرج او نمایند ساکن سازند و همزه مفتوحه
در اول او در آورند و تکلم کنند پس هر موضعی که آن حرف
بران قرار گیرد مخرج او آنجا خواهد بود و دیگر بباید دانست که دندانها
چند قسمند تا حروف که دندان دخل در مخرج او دارند بشناسند
نیکو اشوند پس به انکه اکثر افراد مباز سی و دو دندان
می باشند و بر چهار قسمست اول ثنایا که جمع ثنیه است
و آن چهار دندان پیشین است دو از بالا و دو از پایین دوم رباعیات
که جمع رباعیه است و ان نیز چهار است دو از بالا و دو از پایین
پهلوی ثنایا از چهار جانب سیم انیاب که جمع نابست و
وانرا دندان نیشتر نیز گویند و آن نیز چهار است دو زیر
و دو بالا چهار پهلوی رباعیات چهارم اضراس است که جمع ضرس است
و آن بر سه قسم است اول ضواحک که جمع ضاحکست و آن چهار

و رای مهمله است مخرج چهاردهم سر دو دندان پیشین بالاست تا میان لب زیرین
و آن مخرج فاست مخرج پانزدهم میان دو لب است و آن مخرج واو
غیر مدی و بای موحده و میم است با انکه در با لب بیرون خیزد و میم از
لب و در واو لب یک مضموم نشود مخرج شانزدهم هوای دهن است
که انرا جوف خوانند و آن مخرج الف ساکن ماقبل مفتوح است
و واو ساکن ماقبل مضموم و یای ساکن ماقبل مکسور مخرج هفدهم
خیشوم است یعنی سوراخ بینی که غنه از و بیرون آید و ان مخرج
میم و نونست در حالت اخفای با غنه و ادغام با غنه باب دوم
در صفات حروف که جهر و رخاوه و استفال و انفتاح و اصمات
است و هر یک ازین صفات بیگانه را ضدیست پس مهموسه ضد
مجهوره است و حروف مهموسه محصور است در فحثه شخص سکت
که فا و حا و ثا و ها و شین و خا و صاد و سین و کاف و تا و هر چه غیر این

ده حرفست همه مجهوره اند زیرا که مهموسه نیستند پس اگر مجهوره
نیز نباشند ارتفاع بین النقیضین لازم می آید و همس فرو داشتن
او از بود و این حروف را مهموسه از برای آن گویند که در ادای این
آواز نرم بیرون آید و جهر در لغت آواز بلند را گویند و حروف وی نوزده
است مجتمع درین کلمات ظل قو ربض اذ غزا جند مطیع و این حروف
را مجهوره گویند زیرا که در تلفظ ایشان اواز برداشته شود تا جدیکه
نفس بسته گردد و شدیده ضد رخوه است و حروف شدیده هشت است
مجتمع درین لفظ اجد قط بکت همزه و جیم و دال و قاف و طا و کاف
و تا و با و حروف بین الشدیده و الرخاوه پنج است مجتمع در لم نرع که
لام و میم و نون و را و عین است پس غیر ازین حروف سیزده که
همه رخوه باشند شدت عبارت از قوة آواز و امتناع جریان است
حروف مذکوره را شدیده از جهت ان گویند که در مخرج خود سخت میشود

و دندانست دو زیر و دو بالا از چهار پهلوی اضراس قسم دویم
طواحن است که جمع طاحن باشد و آن دوازده است از هر طرف
ششی از بالا و ششی از پایین از چهار پهلوی ضواحک قسم سیم
نواجذ که جمع ناجذ است و آنرا دندان عقل گویند و نزدیک بیست سالگی
تا سی سالگی بیرون آید و آن چهار دندانست از هر طرفی
دو یکی از زیر یکی از بالا از چهار پهلوی طواحن چون این معلوم
شد بدانکه مخرج اول ابتدای حلق است از جانب قعر شش
و آن مخرج همزه و ها است مخرج دویم میان حلق است و آن مخرج عین و
حای حطی است مخرج سیم آخر حلق است و آن مخرج غین و خای معجمه است
مخرج چهارم اول بیخ زبانست و آن مخرج قافست با آنچه محاذی وی است
از کام بالا مخرج پنجم نیز بیخ زبانست ولیکن پایین‌تر است از وی که
از مخرج قاف و آن مخرج کافست با آنچه محاذی وی است از کام بالا

مخرج ششم

مخرج ششم میان زبانست با آنچه محاذی ویست از کام بالا و آن
مخرج جیم است و شین و یای غیر مدی است مخرج هفتم کناره
زبانست که او را حافه گویند از جانب راست یا چپ با آنچه محاذی
ویست از دندانهای اضراس و آن مخرج ضاد معجمه است مخرج هشتم
آخر پهلوی زبانست با آنچه برابر ویست از بیخ دندانهای بالا و آن
مخرج لام است مخرج نهم سر زبانست نزدیک مخرج لام با آنچه محاذی ویست
از بیخ دندانهای بالا و آن مخرج نونست مخرج دهم سر زبانست نزدیک
مخرج نون اندک فاصل با آنچه محاذی ویست و آن مخرج راست
مخرج یازدهم سر زبانست با بیخ دندان پیش بالا و آن مخرج طا و دال
و تای مثناة فوقانی است و مخرج دوازدهم سر زبانست با
دو دندان پیش بالا و آن مخرج ذال و ظای معجمه و ثای مثلثه است مخرج سیزدهم
سر زبانست با سر دو دندان پیش زیرین و آن مخرج سین و صاد و زای معجمه

چنانکه متکلم آواز حرف منقطع بکرده و در رخاوه سستی است و جریان آواز
بایستد و حروف همس شانزده است حثت شخص هز فظ غاض ثق ذل
ی و این حروف را رخوه از جهت آن گویند که آواز در تلفظ ایشان
آواز بستی بیرون آید و نفس جاری شود و آواز گشاده بیرون آید
و حروف لم نرع را بین الشدیده والرخوه از جهت آن گویند که
متکلم در این پنج حرف آواز نه چنان محبس میشود که در شدیده و نه چنان
میشود که در رخوه پس میان شدیده و رخاوه باشد مستعلیه مستفله
و حروف مستعلیه هفت است مجتمع در خص ضغط قظ و هر چه غیر این
هفت حرف باشد از حروف تهجی مستفله باشد استعلا طلب بلندی کردن
و حروف هفتگانه را مستعلیه از جهت آن گویند که در تلفظ زبان میل بالا میکند و
میل پایین کردن است و حروف باقی بیست و دو است و مستفله از جهت آن گویند که
در تلفظ ایشان زبان میل پایین میکند و مطبقه منفتحه است و حروف

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول راجي عفو رب سامع محمد بن الجزري الشافعي

الحمد لله وصلى الله

على نبيه ومصطفاه

محمد وآله وصحبه ومقرئ القرآن مع محبه

وبعد ان هذه مقدمه

فيما على القارئ ان يعلمه

اذ واجب

اذ واجب عليهم محتم

قبل الشروع اولا ان يعلموا

مخارج الحروف والصفات

ليلفظوا بافصح اللغات

محرري التجويد والمواقف

وما الذي رسم في المصاحف

من كل مقطوع وموصول بها

وتاء انثى لم تكن تكتب بها

وإنما سميت حروف المد حروف العلة لأن العليل إذا وصل الرعشة
ولا يتلفظ إلا بهذه الحروف نحو آي واي باي

مخارج الحروف سبعة عشر
على الذي يختاره من اختبر

فألف الجوف وأختاها وهي
حروف مد للهواء تنتهي

ثم لأقصى الحلق همز هاء
ثم لوسطه فعين حاء

أدناه غين خاؤها والقاف
أقصى اللسان فوق ثم الكاف

أسفل والوسط فجيم الشين يا
والضاد من حافته إذ وليا

لأضراس من أيسر أو يمناها
واللام أدناها لمنتهاها

والنون من طرفه تحت اجعلوا
والراء يدانيه لظهر أدخل

والطاء والدال وتا منه ومن
عليا الثنايا والصفير مستكن

منه ومن فوق الثنايا السفلى
والظاء والذال وثا للعليا

من طرفيهما ومن بطن الشفه
فالفا مع أطراف الثنايا المشرفه

لِلشَّفَتَيْنِ الْوَاوُ بَاءٌ مِيمُ
وَغُنَّةٌ مَخْرَجُهَا الْخَيْشُومُ

صِفَاتُهَا جَهْرٌ وَرِخْوٌ مُسْتَفِلْ
مُنْفَتِحٌ مُصْمَتَةٌ وَالضِّدَّ قُلْ

مَهْمُوسُهَا فَحَثَّهُ شَخْصٌ سَكَتْ
شَدِيدُهَا لَفْظُ أَجِدْ قَطٍ بَكَتْ

وَبَيْنَ رِخْوٍ وَالشَّدِيدِ لِنْ عُمَرْ
وَسَبْعُ عُلْوٍ خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ حَصَرْ

واصاد

وَصَادُ ضَادٌ طَاءُ ظَاءٌ مُطْبَقَةْ
وَفِرَّ مِنْ لُبِّ الْحُرُوفِ الْمُذْلَقَةْ

صَفِيرُهَا صَادٌ وَزَايٌ سِينُ
قَلْقَلَةٌ قُطْبُ جَدٍ وَاللِّينُ

وَاوٌ وَيَاءٌ سُكِّنَا وَانْفَتَحَا
قَبْلَهُمَا وَالِانْحِرَافُ صُحِّحَا

فِي اللَّامِ وَالرَّا وَبِتَكْرِيرٍ جُعِلْ
وَلِلتَّفَشِّي الشِّينُ ضَادًا اسْتَطِلْ

وهو أيضا حلية التلاوة
وزينة الأداء والقراءة
وهو إعطاء الحروف حقها
من كل صفة لها ومستحقها
ورد كل واحد لأصله
واللفظ في نظيره كمثله
والأخذ بالتجويد حتم لازم
من لم يصحح القرآن آثم

لأنه

لأنه به الإله أنزلا
وهكذا منه إلينا وصلا
مكملا من غير ما تكلف
باللطف في النطق بلا تعسف
وليس بينه وبين تركه
إلا رياضة امرئ بفكه
فرققن مستفلا من أحرف
وحاذرن تفخيم لفظ الألف

وهمز الحمد أعوذ اهدنا
الله ثم لام لله لنا
وليتلطف وعلى الله ولا الض
والميم من مخمصة ومن مرض
وباء برق باطل بهم بذي
واحرص على الشدة والجهر الذي
فيها وفي الجيم كحب الصبر
ربوة اجتثت وحج الفجر

وبين

وبين مقلقلا إن سكنا
وإن يكن في الوقف كان أبينا
وحاء حصحص أحطت الحق
وسين مستقيم يسطو يسقو
ورقق الراء إذا ما كسرت
كذاك بعد الكسر حيث سكنت
إن لم تكن من قبل حرف استعلا
أو كانت الكسرة ليست أصلا

وفخم اللام من اسم الله

عن فتح او ضم كعبد الله

وحرف الاستعلا فخم واخصصا

الاطباق اقوى نحو قال والعصا

وبين الاطباق من احطت مع

بسطت والخلف بنخلقكم وقع

واحرص

واحرص على السكون في جعلنا

انعمت والمغضوب مع ضللنا

وخلص انفتاح محذورا عسى

خوف اشتباهه بمحظورا عصى

وراع شدة بكاف وبتا

كشرككم وتتوفى فتنتا

واظهر الغنة من نون ومن

ميم اذا ما شددا واخفين

الْمِيمُ إِنْ تَسْكُنْ بِغُنَّةٍ لَدَى
بَاءٍ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ أَهْلِ الْأَدَا

وَأَظْهِرَنْهَا عِنْدَ بَاقِي الْأَحْرُفِ
وَاحْذَرْ لَدَى وَاوٍ وَفَا أَنْ تَخْتَفِي

وَحُكْمُ تَنْوِينٍ وَنُونٍ يُلْفَى
إِظْهَارٌ ادْغَامٌ وَقَلْبٌ إِخْفَا

فَعِنْدَ حَرْفِ الْحَلْقِ أَظْهِرْ وَادَّغِمْ
فِي اللَّامِ وَالرَّا لَا بِغُنَّةٍ لَزِمْ

وَادَّغِمَنْ بِغُنَّةٍ فِي يُومِنُ
إِلَّا بِكِلْمَةٍ كَدُنْيَا عَنْوَنُوا

وَأَوَّلَيْ مِثْلٍ وَجِنْسٍ إِنْ سَكَنْ
أَدْغِمْ كَقُلْ رَبِّ وَبَلْ لَا وَأَبِنْ

فِي يَوْمِ مَعْ قَالُوا وَهُمْ وَقُلْ نَعَمْ
سَبِّحْهُ لَا تُزِغْ قُلُوبَ فَالْتَقَمْ

وَالضَّادَ بِاسْتِطَالَةٍ وَمَخْرَجِ
مَيِّزْ مِنَ الظَّاءِ وَكُلُّهَا تَجِي

فِي الظَّعْنِ ظِلِّ الظُّهْرِ عُظْمِ الْحِفْظِ

أَيْقِظْ وَأَنْظِرْ عَظْمِ الْحِفْظِ ظَهْرِ اللَّفْظِ

ظَاهِرْ لَظَى شُوَاظُ كَظْمٍ ظَلَمَا

أُغْلُظْ ظَلَامُ ظُفْرٍ انْتَظِرْ ظَمَا

أَظْفَرَ ظَنًّا كَيْفَ جَا وَعْظٍ سِوَى

عِضِينَ ظَلَّ النَّحْلِ زُخْرُفٍ سَوَى

وَظَلْتَ ظَلْتُمْ وَبِرُومٍ ظَلُّوا

كَالْحِجْرِ ظَلَّتْ شُعَرَا نَظَلُّ

يظلل

يُظْلِلْنَ مَحْظُورًا مَعَ الْمُحْتَظِرِ

وَكُنْتَ فَظًّا وَجَمِيعَ النَّظَرِ

إِلَّا بِوَيْلٌ هَلْ وَأُولَى نَاضِرَةٌ

وَالْغَيْظُ لَا الرَّعْدِ وَهُودٍ قَاصِرَةٌ

وَالْحَظُّ لَا الْحَضُّ عَلَى الطَّعَامِ

وَفِي ظَنِينٍ الْخِلَافُ سَامِي

وَإِنْ تَلَاقَيَا الْبَيَانُ لَازِمُ

أَنْقَضَ ظَهْرَكَ يَعَضُّ الظَّالِمُ

وَأَصْطُرْ مَعْ وَعَظْتَ مَعْ أَفَضْتُمُ
وَصْفُهَا جَاءَهُمْ عَلَيْهِمْ

وَالْقَلْبُ عِنْدَ الْبَا بِغُنَّةٍ كَذَا

لِاخْفَا كَذَا بَا فِي الْحُرُوفِ أُخِذَا

وَالْمَدُّ لَازِمٌ وَوَاجِبٌ أَتَى

وَجَائِزٌ وَهْوَ وَقَصْرٌ ثَبَتَا

فَلَازِمٌ إِنْ جَاءَ بَعْدَ حَرْفِ مَدّْ

سَاكِنُ حَالَيْنِ وَبِالطُّولِ يُمَدّْ

وَوَاجِبٌ إِنْ جَاءَ قَبْلَ هَمْزَةٍ
مُتَّصِلًا إِنْ جُمِعَا بِكِلْمَةِ

وَجَائِزٌ إِذَا أَتَى مُنْفَصِلًا

أَوْ عَرَضَ السُّكُونُ وَقْفًا مُسْجَلًا

وَبَعْدَ تَجْوِيدِكَ لِلْحُرُوفِ

لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ

وَالِابْتِدَاءِ وَهِيَ تُقْسَمُ إِذًا

ثَلَاثَةٌ تَامٌّ وَكَافٍ وَحَسَنْ

وهي لما تم فان لم يوجد
تعلق او كان معنى فابتدي

فالتام فالكافي ولفظا فامنعن
الا رؤس الاي جوز فالحسن

وغير ما تم قبيح وله
الوقف مضطرا ويبدا قبله

وليس في القرآن من وقف يجب
ولا حرام غير ما له سبب

واعرف لمقطوع وموصول وتا
في المصحف الامام فيما قد اتى

فاقطع بعشر كلمات ان لا
مع ملجا ولا اله الا

وتعبدوا ياسين ثاني هود لا
يشركن تشرك يدخلن تعلوا على

ان لا يقولوا لا اقول ان ما
بالرعد والمفتوح صل وعن ما

نُهُوا اقْطَعُوا مِن مَّا بِرُومٍ وَالنِّسَا
خُلْفُ الْمُنَافِقِينَ أَمْ مَّنْ أَسَّسَا

فُصِّلَتِ النِّسَا وَذِبْحٍ حَيْثُ مَا
وَأَنْ لَمِ الْمَفْتُوحَ كَسْرُ إِنَّ مَا

لِأَنْعَامِ وَالْمَفْتُوحَ يَدْعُونَ مَعَا
وَخُلْفُ الْأَنْفَالِ وَنَحْلٍ وَقَعَا

وَكُلِّمَا سَأَلْتُمُوهُ وَاخْتُلِفْ
رُدُّوا كَذَا قُلْ بِئْسَمَا وَالْوَصْلَ صِفْ

خلفتم

خَلَفْتُمُونِي وَاشْتَرَوْا فِي مَا اقْطَعَا
أُوحِيَ أَفَضْتُمْ اشْتَهَتْ يَبْلُو مَعَا

ثَانِي فَعَلْنَ وَقَعَتْ رُومٌ كِلَا
تَنْزِيلِ ظُلَّةٍ وَغَيْرَ ذِي صِلَا

فَأَيْنَمَا كَالنَّحْلِ صِلْ وَمُخْتَلِفْ
فِي الشُّعَرَا الْأَحْزَابِ وَالنِّسَا وُصِفْ

وَصِلْ فَإِلَّمْ هُودَ أَلَّنْ نَجْعَلَا
نَجْمَعَ كَيْلَا تَحْزَنُوا تَأْسَوْا عَلَى

حَجَّ عَلَيكَ حَرَجٌ وَقَطعَهُم عَن مَدى بِرِّ أَمنٍ تَوَلَّى لَومُهُم

وَمَا لِهَذَا وَالَّذِي هَؤُلَاءِ حَسِيبٌ وَالإِمَامُ مُزدَوَجٌ هَذَا

وَقَومُ نُوحٍ هُم وَكَالدُّخَانِ كَذَا مِنَ الوَحيِ وَالأَنفَالِ

وَرَحِمَتِ الزُّخرُفَ بِالشُّورَى لِمَا عُرِفَ رُومٌ هُودٌ لُقمَانُ النُّورِ

نَعَمْ بِهَا نَذَرَتْ نَحلًا بِهِم مَعَهَا أَحزَابُ عَنكَبُوتٍ فِي النَّمْلِ

لقد

لَقَدْ تَمَّ فَاطِرٌ كَالطُّورِ عِمرَانَ لَعَنَتْ بِهَا وَالنَّجْمِ

وَإِنْ صَلَّتْ يُوسُفُ وَعِمرَانُ القَصَصِ تَحرِيمٌ مُعصِبٌ بَعدَ مَريَمَ يُخَصِّصُ

تَحَجَّرَتِ الدُّخَانُ سَنَّتْ فَاطِرٌ طَهَ وَالأَنفَالُ وَحَرفُ غَافِرٍ

قَرَّتْ عَينِي جَنَّتْ فِي وَقَعَتْ فُطِرَتْ بَقِيَتْ وَكُلِّمَتْ

أو وسطا إلا عن وكلا اختلف جمعا وفردا فيه بالتاء عرف

وابدا بهمز الوصل من فعل بضم إن كان ثالث من الفعل يضم

واكسره حال الكسر والفتح وفي الاسماء غير اللام كسرها وفي

ابن مع ابنة امرئ واثنين وامرأة واسم مع اثنتين

وحاذر الوقف بكل الحركة إلا إذا رمت فبعض الحركة

الا بفتح

إلا بفتح أو بنصب وأشم إشارة بالضم في رفع وضم

وقد تقضى نظمي المقدمة مني لقارئ القرآن تقدمة

قد وقع الفراغ بتوفيق لاتمام كتابة هذه المقدمة في علم القراءة
في يوم التاسع ربيع الآخر من شهور السنة ستين والف
والسلام على كاتبه
[illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الكرة المتحركة لاوطولوقس
اصلح ثابت وهو مقالة واحدة واثنا عشر
شكلا الصدر النقطة التي تتحرك حركة
معدلة هي التي تسير في ازمان متساوية
مقادير متساوية متشابهة واذا سارت
نقطة قوسين من دائرة او خطين حركة
معدلة كانت نسبة الى الاخرى من كمية
القوسين او الخطين محور الكرة هو القطر
الذي تدور الكرة عليه وهو ثابت
وطرفاه قطباها ٣ الاشكال ا اذا دارت
كرة على محورها دورانا معدلا رسمت
كل نقطة توجد عليها غير التي على المحور دوائر
متوازية اقطابها اقطاب الكرة تقوم
المحور عمودا عليها فلتكن كرة محورها اب
وقطباها نقطتا اب ولتدر على اب

دورانا

دورانا معدلا ولنعرض نقطة ج على سطحها



ونخرج منها عمود ج د على المحور ونخرج السطح المار
بخطي اب ج د فيحدث دائرة نصفها
قوس اج ب واذا دارت قوس
اج ب على اب حتى عادت الى مبدائها
رسم عمود ج د دائرة مركزها د ونصف
قطرها ج د والمحور عمود عليها وظاهر ان نقطتي
اب قطباها لان خط اب العمود عليها
خرج من مركز الكرة ويمثل ذلك يبين
حال سائر النقط ولان اقطاب الجميع
واحدة تكون الدوائر الحادثة متوازية
وذلك ما اردناه ب اذا دارت
كرة على محورها دورانا معدلا قطعت

شكل الثاني من اكرالثاو دوسيوس وهو ان كل عمود يخرج من مركز كرة على سطح دائرة يقع فيها ويقع على مركزها بنقطتي الدائرة ...

شكل الثاني من ثانية الاكر ...

تمنع النقطة التي على سطحها من مداراتها
المتوازية في الازمان المتساوية قسيا



متشابهة فلتكن كرة محورها اب وقطباها
نقطتا ا ب ولتكن على سطح الكرة نقطتا ه د
ومداراتها المتوازيان دائرتا ح ه ز و د ح ط
ولتفصل منهما قوسي ح ه د ح المتشابهتين
فاقول ان نقطتي ح د تقطعان قوسي ح ه
د ح في ازمان متساوية ولتمر بنقطة ا دائرة
عظيمة تمر بنقطة ب ثم انها ان مرت بنقطة
د كانت كدائرة ا ح د ب في الصورة الاولى
والدائرة المرسومة على نقطتي ا ه مرت لا محالة

العظيمة ح

بنقطة ح

بنقطة ح وكانت كدائرة ا ه ح ب و
في الزمان الذي تسير فيه ح الى ه ان لم تسر
د الى ح فلتسر الى ك ونصرح نصف دائرة
ا ح د ب مثل نصف دائرة ا ه ك ب
فدائرتا ا ه ح ب ا ه ك ب العظيمتان
متقاطعتان على اكثر من نقطتين هذا خلف
وان لم تمر عظيمة ا ه بنقطة د بل تأخرت
عنها فلتكن كدائرة ا ح ك ب في الصورة
الثانية ولم يمكن ان تمر دائرة ا ه بنقطة
ح بل يجب ان تأخر من نقطة ح كنقطة ل
كما تقدمت نقطة د نقطة ك وتكون كل واحدة
من قوسي ك ل د ح شبيهة بقوس
ح ه فتكونان متشابهتين بل متساويتين
لكونهما من دائرة واحدة فاذن في الزمان
الذي تسير فيه ح الى ه وتسير فيه ك الى
ل تسير د الى ح وذلك ما اردناه
ووجد هذا الشكل في نسخة اخرى هكذا

مسألة الاصول

اما قوس ك ل فلكونها ... من ثالثة الاكر واما قوس د ح فبالعمل

لكن مدار ا ح د دائرة ح ه ز المتوازين
والتي سطح المحور ا ب ونقطة ح فتحدث عظيمة
ا ح ب فان مرت بنقطة ز كما في الصورة
الاولى صارت نصف دائرة ا ح ز ب
بعد الحركة كنصف دائرة ا ه ز ب فيكون قوسا
ح ه ز ه متساويتين لوقوعهما بين عظيمتين
وفي زمان يسير ح الى ه ان لم يسر عليها
بل صارت ا ح صارت ب وضع نصف
دائرة ا ه ز ب كوضع نصف ا ح ج ب
ولكونهما عظيمتين يكون الخط الواصل

من آ ه قطر الكرة فقط ا ه ب من دائرة

واحدة

واحدة اطراف القطر وهذا محال وان لم
تمر ا ح ب بل كانت في الصورة الثانية
كنصف دائرة ا ح ط ب ولتكن ز ح شبيهة
بـ ح ه وكانت ط ز شبيهة بها فقوس ح ط
بطء ز مساوية لها ففي الزمان الذي يسير
ا ه يسير ط الى ز وفي الزمان الذي يسير
ا ح يسير ز الى ح فاذن في الزمان الذي
يسير ح الى ه يسير ز الى ح وذلك ما اردناه
ح اذا دارت كرة على محورها دورا متشابها
فان القسي التي تسير بها النقط التي على سطح
الكرة من المدارات المتوازية في ازمان
متساوية تكون متشابهة فلتكن المحور ا ب
ونقطتا ح ز على السطح وهو مسار ه ز
ح ط من مدارهما ولتسير ح الى ح في الزمان الذي
يسير ح الى ه فنقول ح ه ز ح متشابهان
والا فلتكن ز ك شبيهة بـ ح ه ففي الزمان
الذي فيه يسير ح الى ه يسير ز الى ك وقد



ونصل بها بين الى ح فان نقطة د تسير
الى نقطة ح في وقت واحد فقد
فان الحكم ثابت وذلك ما اردناه ي
اذا كانت على كرة دائرة عظيمة تفصل بين ظاهرها
وخفيها ثابتا لا تتغير وكان المحور عمودا عليها
فان النقط التي في النصف الظاهر تكون
ابدا ظاهرة والتي في النصف الخفي تكون
ابدا خفية ولا يكون لشيء منها طلوع ولا غروب
فلتكن العظيمة الفاصلة بين الظاهر والخفي دائرة
ا ب ج ولتكن د نقطة ما ومدارها د ه ز
ولكون المحور عمودا على ا ب ج فالرجوع في
على د ه ز لانهما تكونان متوازيتين فلا يكون
لنقطة د طلوع ولا غروب والا لقطعت

مدارها



مدارها دائرة ا ب ج الموازية لها
فقد فان الحكم ثابت وذلك ما اردناه
يا اذا كانت الدائرة العظيمة الثابتة
على الكرة الفاصلة بين ظاهرها وخفيها
اعني الافق مائلة نقطها كان لكل نقطة
على سطحها طلوع وغروب في كل دورة
ويكون زمانا ظهورها وخفائها متساويين



ولنكن العظيمة الفاصلة بين ظاهر الكرة
وخفيها اب ج د ولنكن ه نقطة ما
على الكرة و مدارها ه د ر ب فلان ح ا
قطبا الكرة وهو على دائرة اب ج د
ويكون عظيمة اب ج د القاطعة لدائرة
ه ر ماره بقطبيها ولذلك يكون منصفة
ابا ها فيكون د ر ب مساوية لب ه د
واذا كانت احدى نقطتي د ب مطلع
النقطة كانت ملاقي مغيبها ويكون
ابانه القوسين المتساوين زمانا
ظهورها وخفائها متساوين وذلك
ما اردناه و واذا كانت دائرة ملاقي
مائلة على المحور كرة فانها تماس دائرتين
متساويتين متوازيتين يكون احدهما
ابدية الظهور والاخرى ابدية الخفاء فلتكن
ملاقي اب ج د ولكونها مائلة على المحور
لا يكون قطباها قطبي الكرة مارة بقطبي الكرة

ولا بين م

فيكون



فيكون مائلة على المتوازية ولذلك يكون
مماسة لمتوازيين ولنكونا اه ر ج
و نقطتا اه ج قطبي التماس ولنكن قطباها
اعني قطبي الكرة ط ك و الظاهر منهما ط
والخفي قطب ك و رسم عظيمة بقطبي ط ا
فهي بقطبي ج ك ولنكن هي دائرة اط
ه ج ك ح ولتساوي ط ا ط ه ويكون ط
ه اصغر من نصف ط ك يكون ط ا اصغر
من نصف اه ج ولان قطعة اه ج على
قطر دائرة اب ج قائمة عليها وط ا اصغر
من نصفها يكون و ط ا اقصر خط يخرج

دائرة م

ولتساوي ط ا ح ك وايضا ك د
يكون ط ك مثا ولى اح ح

من ط الى محيط دائرة ا ب ج د ودائرة اه
لا يمكن ان تلاقى دائرة ا ب ج في
دورتها على عرا والا فلتلاقها
على ى ايضا ونصل ط ا ط ى فيكونان
متساويين لكونهما خارجين من قطب
دائرة الى محيطها وكان ط ا اعظم من
ط ى هف فاذن دائرة اه دائمة
الظهور ومثل يكون ح ح ابدية الخفاء
وذلك ما اردناه ك اذا كانت
دائرة الافق مائلة على المحور وقطعتها
دوائر يكون المحور عمودا عليها كان
طلوع النقطة التي تكون على تلك الدوائر
وخفاؤها على الافق على نقط باعيانها
ومثل تلك الدوائر على الافق متساويا
متشابها فليكن الافق ا ب ج د
وهي مائلة على المحور ودوائر ب ه د
رح ط قاطعين الافق والمحور عمود عليها

ولكن



وليكن الافق مماسة لدائرة ا ك ل ح م
وليكن القطب الظاهر ب ه ونرسم
على ا ب دائرة عظيمة فهي تمر بقطب دائرة
ا ب ج د ويكون قائمة عليها على زوايا قائمة
ولكونها مارة بقطب دائرة ح م تمر بقطب
ح وليكن هي دائرة ا ب ك ح ح م
وليكن الفصول المشتركة للسطوح ب ف ى
رع ط ا ح ك ا ف ه ع ح ولتوازي
دوائر ا ك ب ى ر ط تكون فصول ا ك
ف ه ع ح متوازية وزاوية ف ا ك مساوية

لزاويه ح ف ه وزاويه ف اك حاده واوتر
ح ف ه حاده وايضا لان دائره ب ه د
لا تلقى في دورها من دائره ا ب ح د
عن بعدى ب د والا فليقطعها على ح
نصل ب ح ب د فيكون مساو مثل
د لان قطعه ا ه ح على قطر ا ح قائمه على دائرة
ا ب ح د وا ب اصغر من نصفها فيكون
وتر ا ب اعظم خط يخرج من ب الى
محيط دائره ا ب ح د و ب ح اعظم خط
من ب د وكانا متساويين هذا خلف
فاذن طلوع النقطه التى على دائره ب د
وغروبها لا يكون على غير بعدى ب د
اعنى لان دائره ا ه ح غير بعدى دائرتى
ا ب ح د ب ه د المتقاطعتين فهى
منصف قطعهما فاذا ا د مساو بان
وكذلك ب ه ه د وقطرا ح منصف ب د
على ف ويكون عمودا عليه ويساوى

فى ر

وهى ب ه ه د وحطى ب ف ف د
يكون و ف ايضا عمودا على ب د
ولكون ف ه ف ح عمودين على فصل
ب د وهما في سطح دائرتى ا ب ح د
ب ه يكون زاويه ه ف ح هى ميل
سطح دائره ب ه د على سطح دائره ا ب
ح د وكذلك زاويه ح ح ح هى ميل سطح
دائره ح ط على سطح دائره ا ب ح د و
تساوى زاويتى ه ف ح ح ح يكون
الميلان متشابهين وذلك ما اردناه

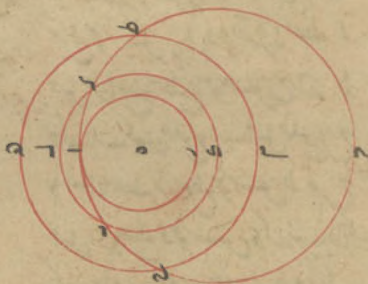
ح اذا كانت دائرة الافق مائلة على المحور
فى كره وكانت دائره عظيمه اوى تماس
الدوائر المماسة للافق فانها في دورها
تنطبق على الافق فلتكن الافق ا ب ح د
وهى مائلة على المحور والمماسة للافق
دائرة ا ه ر ح والعظيمة التى المماسة
لها دائره ب ح د فنقول ان دائرة



ب ح د تقطع في دورة للكرة على دائرة
ا ب ج د ولنرسم متوازيين ط ك
ل م س ع فلأن نصف الدائرة التي من ع
الى ما يلي ى لا يلتقي نصف الدائرة التي من
الى ما يلي ب يكون قسي ا ه ط ك م ح
متشابهة ونقطة ك ه تقطع قسي ا ه
ط ك م ح في ازمان متساوية فاذا
سارت ه الى ا سارت ك الى ط
و ه الى م ووقعت نقطة ك ه على
نقط ا ط م وكل دائرة ى ح ب على كل دائرة
ا ب ج د وذلك ما اردناه ط اذا كانت
دائرة الافق في كرة مائلة على المحور فان النقط

التي

التي تغرب معا لا تطلع معا لكن ما كان
اقرب الى القطب الظاهر يتقدم طلوعه
والنقطة التي تطلع معا لا تغرب معا لكن
ما كان الى القطب الظاهر اقرب تأخر
غروبه فليكن الافق المائلة على المحور ا ح د



والقطب الظاهر ه والدائرة التي تماسها
للافق في جهة القطب الظاهر ا ز ولتكن
نقطة ب اقرب الى ه من نقطة ح و
كذلك نقطة ى من نقطة ط ولتكن ى ط
الجهة الشرقية و ب ح الجهة الغربية

وب ح يوبان معا و د ط يطلعان معا
ورسم عليهما موازيي ب ك د ح م ط
فقوس ب ك د اعظم من قوس يكون
شبيهة بقوس ح م ط لكونهما من القطب من دائرة
وقوس ب ل د اصغر من قوس يكون
شبيهة بقوس ح ه ط فاذن نقطة ب من دائرة
يقطع قوس ب ل د وتسير الى نقطة د
قبل ان يقطع نقطة ح قوس ح ه ط
ولذلك يكون طلوع ب قبل طلوع ح
وايضا نقطة ط يقطع قوس ط م ح
قبل ان يقطع د قوس د ك ب فلذلك
يكون غروب د بعد غروب ط وذلك
ما اردناه ي الدائرة المارة بقطبي الكرة
تقوم على الافق في كل دورة مرتين فليكن
الافق ا ب ح د والقطب الظاهر ه
والمماسة للافق في جهة القطب الظاهر
دائرة ا ك ولتكن دائرة ب ه ط د عظيمة

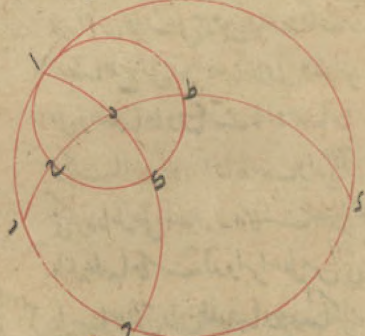
اي دائرة

تقضي الى ان التي تتوازيين ب د د ح م ط متشابهتان لشكل الثاني
وثبت الان ان قوس ب د د اعظم من قوس من دائرتها
يكون شبيهة بقوس ح م ط وقوس ب ل د الى التي هي تمام قوس
ب د الى الدور اصغر من قوس من دائرتها يكون شبيهة
بقوس ح ه ط الى التي هي تمام قوس ح م ط الى الدور
ثم اذا نزل قوس د ا ب مرة وقوس ب ه ا لا
وقس عليها وكذا قوس ط م ح مرة وقوس ح ه ط
وقوس ح ه ط لا ١٢

هذا الدعوى ثابت في كل من الاكري ستعرفه
واقوال الماليطس لكطر يظهر بادلى
تحليل لكن البرهان المذكور
مخصوص بالافاق المائلة
في الكتاب
فلا تتمير التقريب ١٢

ثم يقطع

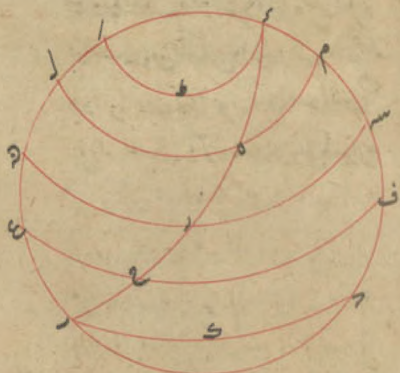
ثم يقطعه ه فنقول انها تقوم على ا ب ح د
في دورة مرتين ولنرسم عظيمة ا ه ح م
بقطبي ا ه فهي تمر بقطبي دائرة ا ب ح د
وتقوم عليها ولان دائرتي ا ه ح ب ه
د مارتان بقطب ه يكون قوسا ا ح ك ط



متساويتين وكذلك قوسا ا ط ح ك
فالزمان الذي يقطع فيه ط قوس ط
ك يقطع ح قوس ح ا فينطبق
نقطتا ط ح على نقطتي ك ا وينطبق
جميع دائرة د ه ب على جميع دائرة

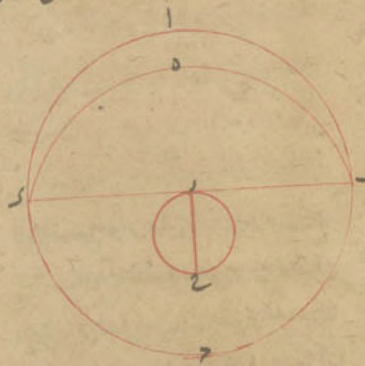
ح ه ا فيكون قائمة على الافق ثم اذا فارق
نقطة ط وقطعت قوس ك ح اذا فارق
نقطة ح نقطة ا وقطعت قوس ا ط ك
في ذلك الزمان بعينه فانطبقت نقطتا
ط ح على نقطتي ا ك فانطبقت الدائرة على الدائرة
مرة اخرى قائمة على الافق وبعد ذلك تعود
نقطتا ط ح الى موضعهما الاول والدائرة
الى وضعها فاذن تمت ما ادعيناه و
ذلك ما اردناه يا اذا كانت دائرة الافق
في كرة مائلة على الموازية وكانت عظيمة اخرى
مائلة عليها مماسة لدوائر اعظم من التي
تماسها الافق فان طلوعها وغروبها يكون
على جميع قوس من الافق تقع بين الدائرتين
اللتين تماسهما المائلة الاخرى فليكن الافق
ا ب ح د والعظيمة الاخرى المائلة ا ه ا د ه
ح ب ولتماس دائرتي ا ط د ب ك ح
وهما اعظم من اللتين تماسهما الافق وليكن
د س ح

د س ح الجهة الشرقية وا د ب الجهة الغربية
فنقول ان دائرة د ه ح ب تطلع على كل قوس
د س ح وتغرب على كل قوس ا د ب



ولنرسم موازية ل ه م ن ر س ع
ح ف فلان نقطة د تمر على دائرة د ط ا
يكون اذا صارت الى نقطة د طلعت
واذا صارت الى نقطة ا غربت وكذلك
نقطة ه ر ح ب اذا صارت الى نقطة
م س ف ح كل واحدة الى نظيرها طلعت

وإذا صار ب الى نقطة ل قوس ع ب
عرب وذلك ما أردناه
إذا تماست دائرتان مائلتان في كرة
أحدهما ثابتة والأخرى دائرة مع الكرة
فهما عظيمتان فلتكن دائرة ا ب ج د ثابتة
ودائرة ب ه د متحركة وهما متقاطعتان
على التناصف في كرة مائلتان على التوازي



فنقول انهما عظيمتان ونصل ب د فهو
فصلهما المشترك وقطر لدائرة ب ه د و
لتنصيف الدائرة ننصفه

ننصفه على ز فهي مركز دائرة ب ه د وهي
على المحور والا فلتكن مدارها ز ح ويكون المحور
عمودا على دائرة ز ح ولان ز ح عمود من
سطح دائرة ا ب ج د يكون دائرة ز ح
في ذلك السطح فيكون المحور عمودا على سطح
ا ب ج د وكان السطح مائلا هذا خلف فاذن
ز على المحور وهي مركز الكرة والا فلتكن ح
مركز الكرة ونصل ز ح فهو من المحور ولان
ز ح خرج من مركز الكرة الى مركز دائرة ب ه د
فهو عمود على سطح دائرة ب ه د وكان
السطح مائلا هذا خلف فز مركز الكرة لا غير فاذن
كل واحدة من دائرتي ا ب ج د ب ه د عظيمة
وذلك ما أردناه تمت

وقد وقع الفراغ في تحريره
تاريخ سنة ١٠٥٣

لان تنصيف العظيمة الدائرة

لانه قد تقرر ان كل نقطة فرض على الدائرة له مدار الا ما يكون على المحور ١٢

بالفرض ١٢